Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Erster Band.

Erstes Heft:

J. P. Kirsch,

Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Die Lehre

von der

Gemeinschaft der Heiligen

im christl. Alterthum.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

J. P. Kirsch.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 8. Decembris 1899.

Dr. J. B. Holzammer,
Consil. eccl. et Can. Cap. Eccl. cathedr. Mog.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Vorwort.

Mehrere christliche Inschriften des II. Jahrhunderts und einige Andeutungen in den Schriften Tertullians offenbaren uns für diese frühe Zeit den vollständig entwickelten Gebrauch, für die Verstorbenen zu beten und bei der eucharistischen Feier ihrer zu gedenken. Die Erforschung des Ursprungs und der Grundlage dieser Uebung veranlasste mich, die Entwicklung der Lehre von der „Gemeinschaft der Heiligen" überhaupt innerhalb der Grenzen des christlichen Alterthums zu untersuchen. Daraus entstand die vorliegende Studie, mit welcher die „Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte" eröffnet werden. Einen chronologischen Abschluss für die Untersuchung bot die Aufnahme des Gliedes „sanctorum communionem" in das apostolische Symbolum der gallischen Kirchen. Diese letztere Frage ist im Laufe der verflossenen Jahre mehrfach behandelt worden, ohne dass eine allseitig befriedigende Lösung gefunden worden wäre. Das war eine weitere Veranlassung, die in dieser Studie über die Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen gewonnenen Resultate zu einer erneuten Untersuchung jener Frage im Schlusskapitel der Abhandlung zu verwerthen.

Für die vorconstantinische Zeit war ich bestrebt, das Quellenmaterial möglichst vollständig in der Darstellung zu benutzen. Bei den Schriftstellern des IV. und

beginnenden V. Jahrhunderts war eine Auswahl geboten, da ich die gesammelten einschlägigen Stellen im Rahmen dieser Studie unmöglich alle heranziehen konnte; doch glaube ich, die für die Entwicklung des Lehrstückes am meisten charakteristischen Stellen benutzt und angeführt zu haben. Da es sich um eine erstmalige zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes handelt, hielt ich es für das beste, die wichtigeren Zeugnisse in grosser Zahl wörtlich anzuführen, um die Nachprüfung der Resultate zu erleichtern. Es sei bemerkt, dass seit dem Beginn des Druckes der vorliegenden Studie P. Marian Morawski S. J. in der polnischen Zeitschrift „Przeglad Powszechny" (allgemeine Revue) eine Serie von Artikeln über „die Gemeinschaft der Heiligen" zu veröffentlichen begonnen hat. Die beiden ersten Artikel sind in den Heften des September und Oktober 1899 erschienen; von dem ersten veröffentlichte der „Katholik" im Novemberheft (II, S. 385 ff.) eine deutsche Uebersetzung.

In Anbetracht des eng begrenzten Gegenstandes und der durch die Quellen gebotenen einfachen Disposition der Untersuchung glaubte ich, von der Beigabe eines Sach-Registers absehen zu können.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt.

Die Bezeugung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der urchristlichen Epoche 7

1. Die Fürbitten der Gläubigen für einander 9
2. Die Beziehungen der auserwählten Gerechten im Himmel zu den Gläubigen 14
3. Die Engel als Beschützer der Gläubigen 27
4. Die Fürbitte für die Verstorbenen 32

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bis zum Anfang des IV. Jahrhunderts 37

1. Die geistigen Beziehungen der Gläubigen auf Erden zu einander 37
2. Die Beziehungen der Gläubigen zu den verstorbenen Gerechten 43
3. Die Stellung der Martyrer in der Kirche 59
4. Die Fürbitte für die Verstorbenen im III. Jahrhundert 101
5. Die Beziehungen der Gläubigen zu den guten Engeln 114

Dritter Abschnitt.

Die volle Ausbildung und die Vertheidigung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im IV. und V. Jahrhundert . . . 130

1. Die religiöse Lebensgemeinschaft aller Mitglieder des Gottesreiches 132
2. Das Fürbittgebet und die verdienstlichen Werke der Gläubigen für einander 149
3. Die verschiedenen Arten der Fürbitte für die Verstorbenen und die Anrufung der abgeschiedenen Seelen . 160
4. Die Verehrung und Anrufung der Heiligen 180
5. Die Verehrung und Anrufung der Engel 207
6. Der Zusatz „communio sanctorum“ im apostolischen Glaubensbekenntniss 214

Schluss 228

Einleitung.

Unter »Gemeinschaft der Heiligen« verstehen wir die übernatürliche, geistige Verbindung, welche alle Mitglieder des »Reiches Gottes« umfasst, sei es dass sie noch auf der Welt leben oder dass deren Seelen durch den Tod bereits in den jenseitigen Zustand, in dem sich die verstorbenen Glieder des Gottesreiches befinden, eingegangen sind.

Die Grundlage der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen ist somit die Lehranschauung von dem Gottesreich, der Kirche, oder, wie es in den Evangelien genannt wird, von dem Himmelreich. Ihre praktische Bethätigung fand sie im Alterthum, und findet sie noch jetzt, in den Fürbitten der auf Erden lebenden Gläubigen für einander, in den an Gott gerichteten Bittgebeten für die Seelen der verstorbenen Gläubigen, und in der Anrufung der hingeschiedenen Glieder des Gottesreiches um ihre Fürbitte bei Gott, sei es zu gunsten der Christen auf der Welt oder der bereits abgeschiedenen gläubigen Seelen. Diese letztere Bethätigung äussert sich vor allem in der Verehrung und Anrufung der »Heiligen« im eminenten Sinne, d. h. für die altchristliche Zeit in erster Linie der Martyrer. In einem weitern Sinne gehören zur Gemeinschaft der Heiligen auch die Engel; auch sie bethätigen sich an der Vollendung des Reiches Gottes durch geistigen Schutz und Hülfe, welche sie den Gläubigen angedeihen lassen, zu dem Zwecke, diesen die Theilnahme an den Gütern des Himmelreiches zu erleichtern.

Das Reich Gottes umfasst, nach den Aussprüchen des Heilandes, nicht bloss die auf der Erde lebenden Theilnehmer

an demselben, sondern auch diejenigen, welche in das vollendete himmlische Reich im Jenseits eingegangen sind. Hier werden, bei der Wiederkunft Christi zum Gericht, die Gerechten glänzen wie die Sonne[1]). In das ihnen bereitete Reich gehen die Gesegneten des Vaters ein[2]). Das gegenwärtige und das zukünftige Himmelreich sind in einem gewissen Sinne dasselbe; Christus spricht von ihnen ohne in der Bezeichnung einen Unterschied zu machen. So gehören denn auch die verstorbenen Gläubigen zum Reiche Gottes[3]). In den Schriften der Apostel wird ebenfalls vom Gottesreich an mehreren Stellen mit solchen Ausdrücken gesprochen, dass das Leben der Gläubigen hinieden als eine Theilnahme an jenem erscheint, aber zugleich die Vollendung dieser Theilnahme erst im Jenseits erfolgt. So z. B. wenn der heil. Paulus von seiner Errettung zum himmlischen Reiche spricht[4]); und wenn der heil. Petrus die Gläubigen auffordert, durch gute Werke ihre Auserwählung zu sichern, damit ihnen der Eingang in das ewige Reich des Herrn dargeboten werde[5]).

---

1) Matth. XIII, 40—43: . . . Sic erit in consummatione saeculi. Mittet filius hominis angelos suos, et colligent de *regno* eius omnia scandala, et eos, qui faciunt iniquitatem: Et mittent eos in caminum ignis. Ibi erit fletus et stridor dentium. Tunc *iusti fulgebunt* sicut sol in *regno Patris eorum.*

2) Matth. XXV, 34: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis *regnum* a constitutione mundi.

3) Wenn der Herr wieder kommt, wird er diejenigen Mitglieder seines Reiches, welche verstorben sind, mit sich bringen; sie gehen darum der Teilnahme am Gottesreich keineswegs verlustig. 1 Thess. IV, 13—15: Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent. Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo. Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt.

4) 2 Tim. IV, 18: Liberavit me Dominus ab omni opere malo; et salvum faciet in *regnum suum coeleste*, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.

5) 2 Petri I, 10—11: Quapropter fratres magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis: haec enim

Der heil. Paulus vergleicht mehrfach die im Gottesreich vereinigten »Heiligen« mit einem Leibe, dessen Glieder die einzelnen Gläubigen sind und dessen Haupt Christus ist[1]). Und da er von Christus als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern spricht, und in demselben Zusammenhang von der Verklärung der Auserwählten, so fasst er offenbar die von Christus Erlösten alle, die Vollendeten wie die nach der Vollendung Strebenden, als Glieder desselben Leibes auf[2]). Und in dem Bau des geistigen Tempels Gottes, den die Gläubigen als »Mitbürger der Heiligen« bilden, finden die Propheten wie die Apostel ihre Stelle; sie gehören zusammen zu dem einen »heiligen Tempel im Herrn«[3]).

Diese Vereinigung der Gläubigen, der »sancti« im ursprünglichen Sinne, zu dem einen Leibe Christi, zu dem einen Tempel Gottes, setzt dieselben in gegenseitige geistige Beziehungen. Diese äussern sich u. a. in den Gebeten, welche der Völkerapostel für die Mitglieder der von ihm gestifteten Gemeinden an Gott richtet, sowie dem entsprechend in den Bitten, mit welchen die Christen das Werk des Apostels bei Gott empfehlen. Wir finden in den Briefen des heil. Paulus

---

facientes non peccabitis aliquando. Sic enim abundanter ministrabitur vobis introitus in *regnum aeternum* Domini nostri et Salvatoris nostri Jesu Christi.

1) Rom. XII, 4—5: Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: Ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. — 1 Cor. XII, 26, 27: Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra: sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi et membra de membro.

2) Rom. VIII, 29—30: Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit.

3) Ephes. II, 19—22: Ergo iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu: in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu.

diese wechselseitige Fürbitte an zahlreichen Stellen ausgesprochen. An die Gemeinden in Rom, in Philippi, in Thessalonich, in Colossae schreibt Paulus, dass er in seinen Gebeten ihrer eingedenk ist, und versichert die letztern ausserdem der Sorge des Epaphras um ihr Heil, eine Sorge, welche sich in dessen Gebeten für sie äussert[1]). Die Christen dieser und anderer der von ihm gegründeten Gemeinden ersucht der Apostel ferner um ihre Fürbitte für sich oder schreibt den Erfolg seiner Unternehmungen den Gebeten zu, welche sie für ihn an Gott richteten; dabei fliesst die an die Epheser gerichtete Aufforderung mit ein, für »alle Heiligen« zu flehen[2]). Und der Jacobusbrief fordert alle Gläubigen auf, für einander zu beten[3]). Diese gegenseitige Fürbitte war übrigens im Geiste der Lehre des Heilandes selbst; denn, wenn der Herr auffordert, für die Feinde zu beten, so liegt darin ausgedrückt, wie übrigens der parallele Ausspruch bei Matthäus[4]) zeigt, dass das Beten für einen Anderen eine Wohlthat ist, die man ihm erzeigt; und da ergibt es sich von selbst, dass die Mit-

1) Rom. I, 9—10: Testis enim mihi est Deus, cui servio in spiritu meo in evangelio Filii eius, quod sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis. — Vgl. Philipp. I, 3—5; Coloss. I, 9; Ibid. IV, 12; Rom. X, 1; 2 Thess. I, 11.

2) Rom. XV, 30—32: Obsecro ergo vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritus, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum, ut liberer ab infidelibus, qui sunt in Judaea, et obsequii mei oblatio accepta fiat in Jerusalem sanctis, ut veniam ad vos in gaudio per voluntatem Dei et refrigerer vobiscum. — Vgl. 2 Cor. I, 9—11; Philipp. I, 19; Coloss. IV, 2—3; Thess. V, 25; 2 Thess. III, 1. Ephes. VI, 17—19: Et galeam salutis assumite, et gladium Spiritus, quod est verbum Dei; per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis, et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium evangelii. Vgl. Hebr. XIII, 18.

3) Jac. V, 16: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et *orate pro invicem* ut salvemini: multum enim valet deprecatio iusti assidua.

4) Matth. V, 44—45: Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumnientibus vos: ut sitis filii Patris vestri qui in coelis est. — Vgl. Luc. VI, 28.

glieder des Gottesreiches vor allem sich gegenseitig diesen Liebesdienst erweisen. Ausserdem findet sich das Gebet der Fürbitte für Andere sehr häufig im Alten Testament erwähnt; besonders die Propheten wurden auch dadurch gleichsam die Vermittler zwischen Gott und seinem auserwählten Volke, dass sie für dieses zu Jehovah bei besonderen Anlässen beteten[1]).

Von Anfang an, noch in der apostolischen Zeit, fanden bei der eucharistischen Feier in den Christengemeinden gemeinschaftliche Gebete statt »für alle Menschen, für die Könige und alle welche an hoher Stelle stehen«: ein Gebrauch, welcher besser als alles Andere die Auffassung des Urchristenthums vom Fürbittgebet beleuchtet[2]).

Nach den Schilderungen der Johannesapokalypse flehen die Seelen der für den Glauben getödteten Heiligen auch nach dem Tode zu Gott. Der Seher erblickte unter dem Altar im Himmel die Seelen der wegen des Wortes Gottes Getödteten, und sie riefen mit lauter Stimme zum Herrn, warum er nicht richte und ihr Blut nicht räche an denen, welche auf der Erde wohnen[3]). Ferner schildert die Apokalypse, wie die »Aeltesten« und die Engel im Himmel die Gebete der »Heiligen«, d. h. der Gläubigen, Gott darbringen[4]). Wir haben somit hier die Auffassung, dass die seligen Geister, die Gott in seiner Herrlichkeit dienen, nicht unbekümmert sind um die Mitglieder des Gottesreiches auf der Erde, sondern deren Bitten als ein Opfer auf dem himm-

1) Vgl. z. B. Jerem. XLII, 2; Baruch I, 13; 2 Macch. I, 6.

2) 1 Tim. II, 1—4: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus: Pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier gemeinsame Gebete der Gemeinde zu verstehen sind. Vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 24.

3) Apoc. VI, 9—10.

4) Apoc. V, 8; VIII, 3—4.

lischen Altare vor Gott dem Herrn vermitteln. Die Möglichkeit einer Antheilnahme von Seiten der himmlischen Geister an den Interessen der Gläubigen hinieden liegt dieser apokalyptischen Schilderung zu Grunde[1]).

Es liegt auf der Hand, dass nach der Auffassung des heil. Paulus und der Gläubigen der apostolischen Zeit die Fürbitten der Christen für einander nicht unnütz und wirkungslos waren. Wie wären sie sonst überhaupt auf den Gedanken gekommen, für einander zu Gott zu flehen? Sie mussten davon überzeugt sein, dass sie durch solche Fürbittgebete ebenso für Andere den göttlichen Beistand erflehen konnten, wie sie es für sich selbst durch ihr Flehen zu thun vermochten.

Diese Auffassung der Apostel und der von ihnen gegründeten Christengemeinden, beruhend auf der Idee von der engen Zusammengehörigkeit aller Mitglieder des Reiches Gottes, verbunden mit der Vorstellung von dem einen Leibe der Kirche, dem jeder Einzelne als Glied angehört, bildet die Grundlage der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Sie war ohne Zweifel ein Stück der apostolischen Predigt. Nehmen wir dazu die Andeutungen über die Beziehungen zwischen den »Heiligen« auf der Erde und den Geistern welche für den göttlichen Dienst bestimmt sind, so haben wir die Elemente, aus denen sich die gesammte Lehre von dem Verhältnisse zwischen den hinieden lebenden Gläubigen unter einander und zwischen diesen und den Seelen der in das jenseitige Leben aufgenommenen Gerechten sowie den Engeln ergibt.

1) Es sei in diesem Zusammenhange auch hingewiesen auf den Ausspruch des Herrn, Matth. XVIII, 10: Videte ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis, quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est.

Erster Abschnitt.

Die Bezeugung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der urchristlichen Epoche.

(Bis c. 180 n. Chr.)

In der unmittelbar nachapostolischen Zeit der Kirche steht, wie übrigens schon zu Lebzeiten der Apostel selbst, in den weitesten Kreisen der Christen die eschatologische Erwartung stark im Vordergrund. Man verlangte sehnsüchtig nach der nahen Wiederkunft Christi, der sein Reich auf der Erde vollenden werde. In diesem Gottesreich sollten sowohl die bereits verstorbenen als auch die noch lebenden Gläubigen, welche durch treue Erfüllung der Gebote des Herrn sich als würdig erwiesen hatten, an der Vollendung der Erlösung Antheil haben[1]). Diese eschatologischen Erwartungen mussten naturgemäss die Auffassung von dem Verhältniss der auf Erden lebenden Gläubigen zu einander, sowie zu den verstorbenen Gerechten, sowohl denjenigen des Alten Bundes (Patriarchen, Propheten), welche ihre besondere Stellung in der Heilsökonomie hatten, als auch zu den verstorbenen Aposteln und deren ersten Schülern stark beeinflussen. Die innere Gemeinschaft aller Glieder am Leibe Christi erhielt ein besonderes Gepräge durch den Umstand, dass die Vollendung des mystischen Leibes des Herrn durch die als nahe bevorstehend erwartete Wiederkunft Christi eintreten werde[2]).

1) Vgl. besonders Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit; Freiburg, 1896, Einleitung (S. 1 ff.) und I. Abschnitt (S. 40 ff.).

2) Ueber die wirkliche Zeit der Wiederkunft des Herrn war ja nichts geoffenbart worden, sie sollte den Menschen verborgen sein, wie auch die Todesstunde dem einzelnen Menschen verborgen ist. (Vgl. Matth. 24, 36; 1 Thess. 5, 2; Marc. 13, 35.)

Dabei hatten die sich vollziehende Organisation der christlichen Gemeinden, die Ausbildung der liturgischen Feier mit ihren gemeinschaftlichen Gebeten, die feste Hoffnung, dass die verstorbenen Gläubigen bei dem Herrn leben und wirkliche, lebendige Mitglieder des Reiches Gottes geblieben sind, die Wirkung, dass der lebendige Zusammenhang zwischen allen Gliedern des Gottesreiches sich in bestimmter Weise äusserte. Mit dem allmäligen Zurücktreten jener besondern Auffassung von der baldigen Wiederkunft Christi trat dann die Unterscheidung zwischen dem irdischen Reiche Gottes, der Gemeinschaft aller wahren Christusgläubigen auf der Erde, und dem himmlischen Reiche, wo Christus als der glorreich auferstandene Gottmensch herrscht, in den Vordergrund. Zu dem jenseitigen Reiche Christi gehören auch die verstorbenen Gläubigen; allein die Antheilnahme der Einzelnen an demselben galt nicht als die gleiche, und über die Art dieser Antheilnahme wurden verschiedene Ansichten von den christlichen Lehrern entwickelt. Jedoch die Ueberzeugung von einer innern Lebensgemeinschaft aller Gläubigen, der lebenden und der verstorbenen, sowie von deren besondern Beziehungen zu den seligen Geistern Gottes, begegnen wir überall. Sie blieb die feste Grundlage, auf welcher sich die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen weiter entwickelte und, was von besonderer Wichtigkeit ist, von Anfang an sich praktisch im christlichen Leben äusserte.

Sehen wir im Einzelnen, was sich aus den dogmengeschichtlichen Quellen jener Zeit, den litterarischen wie den monumentalen, für die Auffassung des Lehrstücks von der Gemeinschaft der Heiligen ergibt[1]).

---

1) Es braucht nicht betont zu werden, dass, wie schon Atzberger (a. a. O. S. 85, Anm.) hervorgehoben hat, bei dem Character der Schriften in der vorliegenden Epoche, keine ausführlichere Erörterung der einschlägigen Fragen erwartet werden kann. Wir finden bloss einzelne Aeusserungen bei den Schriftstellern und einzelne Ausdrücke in den ältesten christlichen Grabschriften und Märtyreracten des II. Jahr-

1. Die Fürbitten der Gläubigen für einander.

Die religiöse Lebensgemeinschaft der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Gemeinden äussert sich, wie in der apostolischen Zeit, so auch jetzt in den gegenseitigen Fürbitten, welche sie für einander an Gott und an Christus richten. Die Erkenntniss der festen Ueberzeugung, durch solche Fürbitten thatsächlich Gottes Hülfe für Andere zu erflehen, wird noch dadurch verstärkt, dass solche Bitten auch für Nichtchristen geschahen. So sehr waren die Gläubigen davon überzeugt, das auserwählte Volk Gottes zu sein und gleichsam für das Wohl der ganzen Welt vor Gott eintreten zu müssen, dass sie auch für diejenigen, die für das zeitliche Glück des Staates zu sorgen hatten, ja für alle Menschen ohne Unterschied, zu Gott beteten. Wenn sie nun ohne Zweifel einen wirklichen Nutzen von der Fürbitte für diese erhofften, um wie viel mehr mussten sie die feste Ueberzeugung hegen, durch ihre Gebete ihren Glaubensbrüdern Gottes Gnade und Beistand zu erwirken.

In mannigfacher Weise wird in dem I. Clemensbrief an die Korinther sowie in den Briefen des heil. Ignatius das Fürbittgebet betont. Der heil. Clemens von Rom fordert die Christen von Korinth zum Gebete auf für die Sünder, damit denselben Mässigung und Demuth verliehen werde, so dass sie sich dem göttlichen Willen unterwerfen. Dabei wird auf ein alttestamentliches Vorbild hingewiesen, auf Esther nämlich, welche durch ihr Fasten und ihre Erniedrigung zu Gott flehte; und Gott sah auf die Demuth ihrer Seele und erlöste das Volk, um dessen willen sie sich der Gefahr ausgesetzt hatte[1]). Im Hinblick auf dieses Vorbild mögen die Christen beten für die in der Sünde Verstrickten; »denn so wird ihnen das barmherzige Gedenken bei Gott und den Heiligen

---

hunderts, welche die Auffassung der damaligen Zeit bezeugen. Allein das thatsächliche Vorhandensein der Grundidee von der Gemeinschaft der Heiligen wird durch jene Aeusserungen auf das sicherste bestätigt.

1) I Clementis ad Corinthios, LV, 6 (ed. Funk, p. 129 f.).

fruchtreich und vollkommen sein[1]). Dieser Hinweis auf das Vorbild im Alten Testament ist von Bedeutung; bei der Stellung, welche die heiligen Bücher der Juden im Gebrauche der urchristlichen Gemeinden hatten, setzten sich religiöse Uebungen, die in jenen eine Parallele fanden, um so leichter im christlichen Volke fest. Clemens hebt hier somit ausdrücklich hervor, dass, wenn die Unruhestifter sich unterwerfen und dem Willen Gottes fügen, die Fürbitte für sie von Nutzen sein wird. Es sei noch darauf hingewiesen, dass der Ausdruck μνεία und das entsprechende Verb μεμνῆσθαι in der ältesten Zeit stehend sind für das Fürbittgebet; sie müssen schon zu Clemens' Zeit diese besondere Bedeutung gehabt haben, da derselbe ohne weiters das Wort gebraucht. Etwas schwierig ist es, die genaue Bedeutung des Gedenkens bei den »Heiligen«, welche direkt neben Gott gesetzt werden, festzustellen. Man könnte an die Gerechten des Alten Bundes denken, da eben vorher Clemens das Beispiel der Esther angeführt hat. Allein der Gebrauch der Bezeichnung »Heilige« für die in kirchlicher Gemeinschaft befindlichen Gläubigen in der urchristlichen Litteratur lässt wohl keinen Zweifel darüber bestehen, dass hier ebenfalls diese gemeint sind; und am wahrscheinlichsten deutet die Stelle auf gemeinschaftliche Gebete hin, welche für die Verirrten von den Gläubigen bei der liturgischen Versammlung verrichtet wurden[2]).

Weiter sprechen die Christen der römischen Gemeinde von den unablässigen Bitt- und Flehgebeten, mit welchen sie bei Gott darum anhalten, dass der Schöpfer aller Dinge die festgesetzte Zahl seiner Auserwählten unversehrt bewahren möge durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus[3]). Dann

1) Ibid. LVI, 1: Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν περὶ τῶν ἔν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη εἰς τὸ εἴξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ· οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία.

2) Vgl. die Anm. von Lightfoot zu der betreffenden Stelle, Apostolic Fathers[2], Part I, vol. II, p. 163.

3) I Clem. ad Cor. LIX, 2, ed. Funk, p. 134.

folgt jenes herrliche Gebet, welches, wie Duchesne mit Recht bemerkt[1]), ein schönes Muster jener Gebete ist, welche damals die kirchlichen Vorsteher in den Kultusversammlungen sprachen. In demselben finden sich Fürbitten für alle Gläubigen welche sich in Bedrängniss befinden, sowie für die »Verirrten« des Volkes Gottes, damit sie von ihren bösen Wegen umkehren[2]); dann für die Eintracht und den Frieden der Christen und aller Erdenbewohner. Diese Uebung, im gemeinschaftlichen feierlichen Gebete bei der Liturgie besonders der Brüder zu gedenken und eigene Fürbitten für sie an Gott zu richten, befestigte die Ueberzeugung von der Wirksamkeit des Fürbittgebetes und regte die Gläubigen dazu an, auch einzeln für einander dasselbe zu thun. Ueberhaupt haben ja die auf die Lehre und Uebung der Apostel gegründeten Gebräuche bei der gottesdienstlichen Feier auf die Glaubensanschauungen und die diesen entsprechenden Uebungen des christlichen Lebens einen stets lebendigen Einfluss ausgeübt; die Liturgie wurde vielfach eine Bewahrerin der apostolischen Tradition. Das gilt ohne Zweifel auch für jene Fürbitten der Christengemeinden für ihre Glieder und für alle Gläubigen.

Eine sehr bedeutende Stelle nimmt das Fürbittgebet ein in den Briefen des heil. Ignatius von Antiochien; dasselbe wird in der einen oder andern Weise in jedem der Schreiben erwähnt. An einigen Stellen bittet der Heilige um das Gebet der Adressaten für sich selbst, damit er des Martyriums theilhaftig werde, in seinen Ketten auferstehe, zu Gott gelange, als wahrer Schüler Christi erfunden werde, durch den Tod und die Auferstehung Christi gerechtfertigt

---

1) Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 49.

2) Diese Fürbitte für die Sünder in dem feierlichen Gebete des Clemensbriefes ist wohl die beste Beleuchtung der oben besprochenen Aufforderung zum Gebete in cap. LVI; das gemeinsame Gebet in der eucharistischen Versammlung ist das »Gedenken bei Gott und den Heiligen«.

werde[1]). Ein andermal fordert er die Gemeinden, an die er schreibt, auf, zu beten für die Kirche in Antiochien und in Syrien[2]), oder für die Häretiker, damit sie sich bekehren[3]), oder für alle Menschen überhaupt[4]). Weiter erwähnt er mit Dank die Wirkung, welche die Fürbitten der Gläubigen für die Herstellung des Friedens in Antiochien gehabt haben[5]). Auch der heil. Polykarp fordert die Christen von Philippi auf, zu beten für alle »Heiligen«, für die Könige, die Gewalthaber, die Fürsten; für diejenigen, welche die Christen hassen und verfolgen; für die Feinde des Kreuzes[6]). Offenbar weist derselbe ebenfalls damit auf die gemeinschaftlichen Gebete hin, welche bei der eucharistischen Feier gesprochen wurden.

In dem dritten Gebete der Διδαχή wird allgemein für die Kirche des Herrn gefleht, — wieder mit dem für das Fürbittgebet stehenden Ausdruck μνήσθητι, — damit dieselbe von allem Uebel befreit und in der Liebe vollendet werde[7]). Von besonderer Wichtigkeit ist in derselben Schrift die im »Wege des Lichtes« angeführte Ermahnung, nicht bloss, nach dem Worte des Herrn, zu beten für die Feinde, sondern auch zu fasten für diejenigen, welche die Gläubigen verfolgen[8]). Es geht daraus hervor, dass nicht dem Gebete allein, sondern auch anderen guten Werken ein fürbittender Charakter beigelegt wurde; dass Gottes Hülfe auch durch Werke der Abtödtung, welche für Andere verrichtet wurden, diesen

---

1) Ad Ephesios, XI, 2; XX, 1; ad Magnesios, XIV; ad Trallianos, XII, 3; ad Romanos, III, 3; IV, 2; VIII, 3; ad Philadelphenses, V, 1 VIII, 2; ad Smyrnaeos, XI, 3.

2) Ad Ephes. XXI, 2; ad Magn. XIV; ad Trall. XIII, I; ad Rom. IX, 1.

3) Ad Smyrn. IV, 1; ad Ephes. X, 2.

4) Ad Ephes. X, 1.

5) Ad Philad. X, 1; ad Smyrn. XI, 1, 3; ad Polycarpum, VII, 1.

6) Ad Philipp., XII

7) Doctrina XII Apostolorum, c. X, 5: Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου . . . . .

8) Ibid. I, 3: Νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.

erbeten werden konnte. Diese Auffassung ist wichtig zur Beleuchtung der Thatsache, dass dem Martyrium, als dem höchsten Ausdruck der Liebe zu Gott und dem vor allen andern dem Herrn wohlgefälligen Werke, ein fürbittender Charakter vor Gott zuerkannt wurde. Wir werden später auf diesen Gegenstand eingehend zurückkommen.

Auch die Aufforderung am Schlusse des Barnabasbriefes, die Leser desselben mögen des Verfassers eingedenk sein, damit sein Wunsch und seine Wachsamkeit einen guten Erfolg haben[1]), ist wohl von der Bitte um das Fürbittgebet zu verstehen.

Die bei der eucharistischen Feier nach der Taufe stattfindenden Gebete für die anwesenden Gläubigen, für die Neugetauften und für alle Menschen, erwähnt der hl. Justinus in seiner ersten Apologie[2]). Einen ausgesprochenen fürbittenden Charakter trugen ferner die Bitten und das Fasten, welche die Gläubigen zugleich mit den Katechumenen unternahmen und wodurch diese, und jene mit ihnen, Vergebung für die begangenen Sünden von Gott erflehten[3]). Wir treffen hier wieder den für Andere fürbittenden Charakter der Abtödtungen, auf den wir oben bereits hingewiesen haben.

So ist das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und für die Menschen überhaupt, verbunden mit ebenfalls für Andere unternommenem Fasten, von der apostolischen Zeit an bei den Christen in Uebung gewesen. Dasselbe beruht auf der Lehre und dem Gebrauche der Apostel und des Herrn selbst; es schliesst sich der in den Büchern des Alten

---

1) Barnabae epist. XXI, 6: Εἰ δὲ τὶς ἐστιν ἀγαθοῦ μνεία, μνημονεύετέ μου μελετῶντες ταῦτα, ἵνα καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀγρυπνία εἴς τι ἀγαθὸν χωρήσῃ.

2) Justin, Apologia I, c. 65 (ed. Otto, I, 1, p. 176): Ἡμεῖς δὲ . . . . κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως . . . . Cf. Apol. I, c. 15; c. 17; Dialog. cum Tryphone, c. 35.

3) Apol. I, c. 61 (ibid. p. 164).

Bundes bezeugten Anschauung von der Kraft des Gebetes der Gerechten für Andere vor Gott unmittelbar an. Diese Glaubensüberzeugung der Urkirche bildet den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen und der darauf gegründeten Uebungen des christlichen Glaubenslebens.

2. Die Beziehungen der auserwählten Gerechten im Himmel zu den Gläubigen.

Die verstorbenen »Heiligen« blieben auch nach dem Tode wirkliche Mitglieder des Reiches Gottes. Wir haben gesehen wie sie bei der Wiederkunft des Herrn, nach der Lehre des hl. Paulus, mit Christus kommen zur Vollendung des Himmelreiches. Aus zahlreichen Zeugnissen in der urchristlichen Litteratur geht hervor, dass der Zustand der gerechtfertigten Seelen im Jenseits ein Zustand der Seligkeit ist, der ihnen von Gott bereitet wurde, dass sie in besonderer Beziehung stehen zu Gott und zu Christus und der endgültigen Auserwählung theilhaftig sind, möge ihr Zustand nun als ein vorübergehender dargestellt werden, der mit der Wiederkunft Christi aufhören soll, oder als ein endgültiger, der keine wesentliche Veränderung mehr erfahren wird. Auf die nähere Untersuchung dieser eschatologischen Fragen einzugehen ist hier nicht der Ort [1]). Unsere Aufgabe ist es, nachdem im ersten Kapitel die geistigen Beziehungen der auf Erden lebenden Gerechten zu einander dargelegt worden sind, nun zu untersuchen, welche Auffassung die nachapostolische Zeit von der Gemeinschaft der Gläubigen mit den verstorbenen Mitgliedern des Gottesreiches hatte. Dabei machen wir die Beobachtung, dass einzelne Auserwählte als besonders vollkommene Diener und Nachahmer des Herrn

1) Wir können dies um so eher unterlassen als diese Fragen in ausführlicher und trefflicher Weise von Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicänischen Zeit, behandelt worden sind. Vgl. besonders S. 72—92. Die hier gewonnenen Resultate werden bei unserer Darstellung vorausgesetzt.

angesehen und als solche den Gläubigen als die vollendeten Glieder im Reiche Christi vorgehalten werden. Von diesen soll zunächst die Rede sein.

Zu den mit einer besondern Würde im Reiche Gottes ausgestatteten Mitgliedern dieses Reiches gehören vor Allem die Apostel des Herrn. Von den beiden Aposteln Petrus und Paulus sagt Clemens in dem Corintherbriefe, dass sie, nachdem sie das Martyrium erduldet hatten, zu dem geziemenden Ort der Glorie eingegangen, an den heiligen Ort gelangt sind[1]). Polykarp hält den Christen von Philippi, neben vollkommenen Heiligen aus ihrer Mitte, das Beispiel des Paulus und der übrigen Apostel vor Augen[2]). Einen besondern Platz erhalten die Apostel und ihre ersten Schüler und Mithelfer an der Verbreitung des Reiches Gottes, in dem Bau des Thurmes bei Hermas. Im 3. Gesicht werden die Quadern, die weissen und die mit ihren Fugen zusammen passenden Steine gedeutet als die Apostel, die Bischöfe, Lehrer und Diakonen, welche nach der Zucht des Herrn gewandelt sind und ihr Amt zum Besten der Auserwählten Gottes rein und würdig verwaltet haben[3]). In ähnlicher Weise erklärt der Bussengel dem Hermas im 9. Gleichniss die Bedeutung der Steine, welche aus der Tiefe genommen und in den Bau gefügt wurden: »Die ersten zehn, die in die Fundamente gesenkt wurden, sind die erste, die fünfundzwanzig aber die zweite Generation von gerechten Männern; die fünfunddreissig sind Propheten Gottes und seine Diener; die vierzig sind Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes[4]).« So werden, im Anschluss an die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, gleich die

1) I Clem. ad Corinthios, V, 4: Πέτρον, ὃς . . . . μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. — 7: [Παῦλος] μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.

2) Polycarpi ep. ad Philipp. IX; s. unten.

3) Hermas, Pastor, Visio III, c. 5.

4) Ibid. Similitudo IX, c. 15.

Apostel als das von Gott gelegte Fundament der Kirche angereiht. Charakteristisch für die Auffassung der Thätigkeit, welche auch nach dem Tode noch die Apostel und Lehrer für das Reich Gottes ausüben können, ist die im Folgenden durch Hermas entwickelte Ansicht, dass die Apostel und Lehrer, welche durch die vierzig Steine versinnbildet werden, nachdem sie in Kraft und im Glauben an den Sohn Gottes entschlafen waren, sogar den verstorbenen Gerechten des Alten Bundes predigten und ihnen das Siegel der Predigt gaben. So lernten diese durch jene den Namen des Sohnes Gottes kennen, wurden durch sie lebendig gemacht und mit ihnen in den Bau des Thurmes gefügt[1]). Dieser Auffassung des Hermas liegt die Möglichkeit für die Seelen der verstorbenen Apostel und alten Lehrer zu Grunde, auch im Jenseits für das Reich Gottes, in der einen oder andern Weise, zu wirken. Eine Thätigkeit derselben im jenseitigen Leben bezüglich der auf Erden weilenden Gläubigen findet sich jedoch nicht angedeutet.

An der oben erwähnten Stelle des Korintherbriefes hebt Clemens inbetreff der Apostel Petrus und Paulus hervor, dass sie durch das Martyrium aus der Welt geschieden und so an den Ort der Glorie gekommen sind. In der urchristlichen Litteratur werden in der That stets die Martyrer, welche für das treue Bekenntniss des Glaubens den gewaltsamen Tod erlitten haben und so dem Herrn selbst im Tod ähnlich geworden sind, als bevorzugte Auserwählte des Reiches Gottes geschildert. Das Martyrium führt unfehlbar zu Gott und

---

1) Pastor, Simil. IX, c. 16 n. 5 ss.: Διατί, φημί, κύριε, καὶ οἱ μ' λίθοι μετ' αὐτῶν ἀνέβησαν ἐκ τοῦ βυθοῦ, ἤδη ἐσχηκότες τὴν σφραγῖδα; Ὅτι, φησίν, οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρυξάντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος. Κατέβησαν οὖν μετ' αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνέβησαν . . . . . Διὰ τούτων οὖν ἐζωοποιήθησαν καὶ ἐπέγνωσαν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο καὶ συνανέβησαν μετ' αὐτῶν καὶ συνηρμόσθησαν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου καὶ ἁλατόμητοι συνῳκοδομήθησαν.

seinem himmlischen Reich. »Schön ist es, schreibt Ignatius an die Römer (c. II, 2), unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hin aufgehe;« darum bittet er die römischen Christen, ihm nichts anderes zu gewähren, als dass er zum Opfer für Gott geweiht werde, so lange noch ein Altar bereit ist. Und weiter (c. IV): »Ich bitte euch also, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Eine Beute wilder Thiere lasst mich werden, wodurch es mir möglich ist, zu Gott zu gelangen. Waizen Gottes bin ich und ich will gemahlen werden durch die Zähne wilder Thiere, damit ich als reines Brod Christi erfunden werde.« Nicht minder kräftig drückt er dasselbe den Christen von Ephesus gegenüber aus, welche eine Haltstation geworden sind für diejenigen, die durch den Martertod zu Gott kommen; Miteingeweihte des hl. Paulus, der durch das Martyrium geheiligt worden ist[1]). Polykarp nennt die für Christus Gefesselten die Abbilder wahrer Liebe; ihre Ketten sind der Schmuck, der Heiligen und von Gott und Christus wahrhaft Auserwählten zusteht[2]). Das Martyrium ist das sicherste Zeichen der wahren Auserwählung. Darum hält derselbe Polykarp die Martyrer neben den Aposteln den Gläubigen von Philippi als Vorbilder vor Augen, weil sie den rechten Weg zum Herrn gegangen sind. »Sind wir ja doch überzeugt, schreibt er, dass diese alle nicht ins Leere gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und dass sie an den ihnen gebührenden Platz gelangt sind beim Herrn, mit dem sie auch gelitten haben[3]).« Beim mystischen

1) Ignatius, ad Ephes. XII, 2: Παροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων. Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω

2) Polycarpus, ad Philipp. I, 1: Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων.

3) Ibid. IX, 2: Πεπεισμένους, ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον.

Thurmbau in den Gesichten des Hermas bedeuten darum die Steine, die aus der Tiefe geholt und mit ihren Fugen so gut auf die andern bereits verbauten Steine passen, die Martyrer; sie bedürfen keiner weitern Vorbereitung für das Himmelreich und schliessen sich unmittelbar den Gerechten des Alten Bundes und den Aposteln und deren Mitarbeitern an[1]). Im neunten Gleichnisse erklärt der Hirte dem Hermas, dass die zum Bau der Kirche verwendeten Steine, welche vom elften Berge kamen, wo Bäume waren voll von Früchten, diejenigen bedeuten, welche für den Namen des Sohnes Gottes gelitten haben. Und auf die weitere Frage des Hermas, wesshalb die Früchte verschieden seien, erhält er zur Antwort, dass Alle, die für den Namen des Herrn gelitten haben, bei Gott hochangesehen sind, und dass die Sünden aller dieser getilgt sind, weil sie litten um des Namens des Sohnes Gottes willen. Die Verschiedenheit der Früchte komme daher, dass die einen freudig und bereitwillig, die andern furchtsam und zaghaft Qualen und Tod erduldeten[2]). Wir finden hier ein neues Element in der Auffassung des Martyrertodes: die sündentilgende Kraft desselben. Und zwar wird dies ohne alle Einschränkung ausgesprochen: alle Gläubigen, welche den Tod für Christi Bekenntnis erdulden, gelangen dadurch ganz rein von jeder Sünde, die sie im Leben begangen haben, zum Herrn. Sie sind darum hochangesehen bei Gott, was Hermas noch an einer andern Stelle dadurch bezeichnet, dass ihnen der Platz rechts »unter den Heiligen« im Himmel angewiesen wird, während den Uebrigen die linke Seite gehört. »Beide, die auf der rechten wie auf der linken Seite Sitzen-

1) Pastor, Visio III, c. 5, n. 2: Οἱ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἑλκόμενοι καὶ ἐπιτιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων τῶν ἤδη ᾠκοδομημένων τίνες εἰσίν; οὗτοί εἰσιν οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου.

2) Similitudo IX, c. 28, n. 3: . . . . Ἄκουε, φησίν· ὅσοι ποτὲ ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ, καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφῃρέθησαν, ὅτι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

den, erfreuen sich derselben Gaben und Verheissungen; nur geniessen die rechts Sitzenden eine gewisse Auszeichnung[1]).« Einige weitere Züge zu diesen urchristlichen Anschauungen über das Martyrium bietet der hl. Justinus. Dem Juden Tryphon gegenüber betont er, dass die Christen sich freuen wenn sie getödtet werden; denn sie zweifeln nicht im mindesten daran, dass Gott durch seinen Christus sie zum Leben wieder erwecken wird, und sie unverweslich, leidenslos und unsterblich machen wird[2]). In der Apologie betont er, dass die Christen es verschmähen, ihren Glauben abzuleugnen, obwohl sie dadurch das Leben retteten; denn ihr Anspruch und ihr Streben geht nach dem ewigen und reinen Leben, nach dem Aufenthalt in der Gesellschaft Gottes, des Vaters und Schöpfers des Alls; darum eilen die Christen zum Bekenntnis, weil sie überzeugt sind und fest glauben, dass jenes Glück wirklich erreichbar ist für die, welche Gott durch Thaten gezeigt haben, dass sie ihm anhangen, und dass sie jenen Aufenthalt bei ihm sehnlich lieben, wo es kein Uebel mehr gibt[3]). Den gleichen Gedanken drückt der von Urbicus zum Tode verurtheilte Martyrer Lucius aus, indem er, als er zur Richtstätte geführt wurde, offen erklärte, er wisse

---

1) Pastor, Visio III, c. 1, 2 (Funk, P. Ap. I, p. 354): Ὁ εἰς τὰ δεξια μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὐηρεστηκότων τῷ Θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος· σοὶ δὲ πολλὰ λείπει, ἵνα μετ' αὐτῶν καθίσῃς· ἀλλὰ ὡς ἐμμένεις τῇ ἁπλότητί σου, μεῖνον, καὶ καθιῇ μετ' αὐτῶν καὶ ὅσοι ἐὰν ἐργάσωνται τὰ ἐκείνων ἔργα καὶ ὑπενέγκωσιν ἃ καὶ ἐκεῖνοι ὑπήνεγκαν. Τί, φημί, ὑπήνεγκαν; Ἄκουε, φησίν· μάστιγας, φυλακὰς, θλίψεις μεγάλας, σταυροὺς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος· διὰ τοῦτο ἐκείνων ἐστίν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος καὶ ὅς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα· τῶν δὲ λοιπῶν τὰ ἀριστερά μέρη ἐστίν. Ἀλλὰ ἀμφοτέρων, καὶ τῶν ἐκ δεξιῶν καὶ τῶν [ἐξ] ἀριστερῶν καθημένων, τὰ αὐτὰ δῶρα καὶ αἱ αὐταὶ ἐπαγγελίαι· μόνον ἐκεῖνοι ἐκ δεξιῶν κάθηνται καὶ ἔχουσιν δόξαν τινά.

2) Dial. cum Tryphone, c. 46 (ed. Otto, I, 1, p. 156).

3) Apologia I, c. 8 (ed. Otto, I, 1, p. 26): Τοῦ γὰρ αἰωνίου καὶ καθαροῦ βίου ἐπιθυμοῦντες τῆς μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ διαγωγῆς ἀντιποιούμεθα, καὶ σπεύδομεν ἐπὶ τὸ ὁμολογεῖν, οἱ πεπεισμένοι καὶ πιστεύοντες τυχεῖν τούτων δύνασθαι τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων πείσαντες ὅτι αὐτῷ εἵποντο καὶ τῆς παρ' αὐτῷ διαγωγῆς ἧρων, ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ.

sogar Dank für seine Verurtheilung, indem er erkenne, dass er nun diese schlechten Gebieter los werde und zum Vater und König des Himmels hingehe[1]).

Melito von Sardes bezeugt ebenfalls die Glaubensanschauung des Urchristenthums, dass durch das Martyrium die Sünden nachgelassen werden, wie durch die Taufe[2]). Derselbe Gedanke liegt vielleicht auch der Stelle im Brief der Kirche von Smyrna über das Martyrium Polykarps zu Grunde, wo es heisst, dass die Martyrer die Foltern der Welt verachteten und sich durch eine Stunde Leidens auf der Welt von der ewigen Strafe loskauften; doch kann dies auch, im Zusammenhang mit dem folgenden Satz, gesagt sein im Hinblick darauf, dass durch die Verleugnung des Glaubens die zum Tode verurtheilten Christen sich die ewigen Strafen zugezogen hätten. Der Brief fügt hinzu, dass den Martyrern in den leiblichen Qualen jene Güter gezeigt wurden, welche den Ausharrenden hinterlegt sind, ihnen, die ja nicht mehr Menschen, sondern bereits Engel waren[3]). Und vom hl. Polykarp selbst heisst es, er habe die Krone der Unvergänglichkeit erlangt, und er sei in den Jubelchor der Apostel und aller Gerechten aufgenommen worden, wo er Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus verherrliche[4]). Durch ihren glorreichen Zeugentod überwanden sie den Teufel, der die Qualen gegen die Bekenner ersann[5]); und

1) Apol. II, c. 2 (ed. cit. I, 1, p. 202): Ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει, πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι γινώσκων καὶ πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι. — Vgl. Apol. II, c. 1, wo allgemein gesagt wird, dass die Tugendhaften und die Christus ähnlich gelebt haben, in Leidenslosigkeit mit Gott zusammen sein werden. — Acta mart. s. Justini, c. 5 (ed. Otto, II, p. 276); Martyrium s. Polycarpi, c. 2 (ed. Funk, Patr. apost. I, p. 284).

2) Melito, Fragm. (ed. Otto, Corp. Apol. IX, p. 418): Δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα.

3) Martyrium Polycarpi, c. 2 (ed. Funk, Patr. apost. I, p. 284).

4) Ibid. c. 19. (ed. cit. p. 304).

5) Ibid. c. 3 (ed. cit. p. 286): Πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος. Ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ· κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν. — Vgl. Justinus, Apol. I, c. 57.

darum wird der Böse, der Feind des Menschengeschlechtes, erfüllt mit Neid und Hass, wenn er die Blutzeugen gekrönt sieht mit dem Kranze der Unvergänglichkeit [1]).

So waren die Martyrer in der Anschauung des Urchristenthums die vollendeten Christen und vollkommene Nachahmer des Herrn; sie überwanden nicht bloss die menschlichen Machthaber, sondern auch den Teufel, der gegen sie kämpfte; sie tilgten alle ihre Sünden aus durch den Tod für Christus und gelangten ganz rein zu Gott, wo sie der ewigen Glorie in einem besondern Masse theilhaftig wurden; sie waren die auserwählten Freunde Christi, traten ein in den Chor der Apostel und der Gerechten; sie galten fast nicht mehr als Menschen, sondern als Engel. Durch den Martertod erwarben sich die Blutzeugen die grössten Verdienste vor Gott; und so entspricht es ganz der im ersten Kapitel entwickelten Auffassung von der Fürbitte für Andere, dass die Martyrer durch ihre Leiden ebenfalls für andere Gläubigen Gottes Gnade erwirken konnten. Dieser Sinn liegt einer Stelle im Epheserbriefe des hl. Ignatius zu Grunde, wo er schreibt, dass er sich selbst als ein Opfer für die Kirche der Epheser darbringt [2]). Und in ähnlichem Sinne schreibt derselbe Ignatius an Polykarp, dass er und seine Ketten, die dieser liebgewonnen hat, mit seiner Seele in jeder Beziehung für ihn einstehen [3]).

Bei der hohen Werthschätzung des Martyriums genossen die Martyrer, sowohl während ihrer Leidenszeit als nach ihrem Tode, die grösste Verehrung von Seiten der Gläubigen; ihr Andenken blieb lebendig in der Gemeinde, welcher sie angehörten, und darüber hinaus; als ruhmreiche und gekrönte Sieger über die Feinde des Heiles lebten sie

---

1) Ibid. c. 17 (ed. cit. p. 300).

2) Ignatius, ad Ephes. VIII (ed. Lightfoot, II, p. 50): Περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν.

3) Ign. ad Polyc. II, 3 (ed. Funk, Patr. ap. I, p. 248): Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας.

fort im Gedächtniss der Gläubigen[1]). Dies geht schon hervor aus der Art und Weise, wie in den oben erwähnten Stellen von ihnen gesprochen wird. Es war eine grosse Ehre und Freude für die Christen, gefangenen Bekennern Aufnahme zu gewähren und ihnen das Geleit zu geben[2]). Ihr Tugendbeispiel wird den Christen zur Nachahmung vorgehalten, wie z. B. Polykarp die Christen von Philippi ermahnt, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen und stets Geduld in Allem zu üben, wie sie es vor Augen sehen, nicht nur an den Heiligen: Ignatius, Zosimus, Rufus, sondern auch an andern aus ihrer Mitte; ferner an Paulus selbst und an den übrigen Aposteln[3]). Vor Allem war natürlich der Zeugentod ein aneiferendes Beispiel für die übrigen Christen, damit sie, wenn sie in denselben Fall kamen zwischen Tod und Verleugnung des christlichen Bekenntnisses zu wählen, ohne Bedenken das heldenmüthige Beispiel der Martyrer nachahmten[4]). Es entspricht somit völlig der urchristlichen Anschauung, wenn die Christen von Smyrna, angesichts jener höhnenden Begründung der Verbrennung des Leichnams Polykarps, dass sie nämlich etwa von dem Gekreuzigten ablassen und diesen anbeten könnten, in ihrem Berichte betonen: Die Heiden und Juden begreifen nicht, dass wir Christum, der für das Heil aller, die auf der Welt gerettet werden, gelitten hat, niemals verlassen noch einem andern göttliche Verehrung erweisen können. »Denn diesen beten wir an, weil er Gottes Sohn ist; den Martyrern aber erweisen wir, als Schülern und Nachahmern des Herrn, die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen den eigenen Herrn und König[5]).« Mit diesen Worten wird in

1) Cf. Martyr. Polycarpi, c. II.

2) Polycarp, ad Philipp. I, 1 (ed. Funk, I, p. 266)

3) Ibid. IX (ed. cit. p. 274).

4) Martyrium Polycarpi, c. XIX (ed. Funk, p. 304). — Clementis ep. I ad Corinthios, VI, 1.

5) Mart. Polyc. c. XVII, 3 (ed. cit. p. 302): Τοῦτον μὲν γὰρ (scil. τὸν Χριστόν) υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς

trefflicher Weise die Anschauung der nachapostolischen Zeit über den Werth des Martyriums und über die Beziehungen der Blutzeugen zu den Gläubigen auf Erden zusammengefasst.

Das ruhmreiche Andenken, welches die Martyrer bei den Gläubigen hinterliessen, brachte es mit sich, dass, als man in den Christengemeinden jährlich die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen an deren Todestag zu begehen anfing, der »Geburtstag« — so nannte man den Tag des Todes — hervorragender Blutzeugen in besonderer Weise, mit freudiger Erinnerung an deren glorreichen Sieg über die Feinde des Heiles und der Kirche, gefeiert wurde. Die älteste Bezeugung dieser Sitte ist wieder der Bericht über das Martyrium des hl. Polykarp. In dem gleichen Zusammenhange bezeugen die Christen von Smyrna die hohe Werthschätzung der körperlichen Ueberbleibsel des hl. Martyrers. Nachdem dessen Leichnam verbrannt worden war, gelang es den Christen, sich in den Besitz der übrig gebliebenen Gebeine zu setzen, »die ihnen werthvoller waren als kostbare Steine und schätzbarer als Gold,« und sie begruben dieselben an einem entsprechenden Orte. Sie geben dann der Hoffnung Ausdruck, der Herr werde ihnen verleihen, sich nach Möglichkeit dort in Jubel und Freude zu versammeln, den Geburtstag seines Martyriums zu begehen zum Andenken an diejenigen, welche bereits den Heldenkampf bestanden, und zur Vorbereitung für die, welche diesem Kampfe entgegen gehen[1]). Aus dem

---

μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον.

1) Mart. Polyc. XVIII, 2—3 (ed. Funk, p. 302): Οὕτως τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. Ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις, ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. — Ich sehe mit Funk (Anm. zu der Stelle) ebenfalls gar keinen Grund, an der Echtheit der Stelle zu zweifeln. Die Ausdrucksweise entspricht vollständig der oben entwickelten Anschauung des Urchristenthums über den Ruhm des christlichen Zeugentodes.

letzten Satze geht hervor, dass nicht das Andenken des Polykarp allein gefeiert wurde in dem angegebenen Sinne, sondern man erinnerte sich in gleicher Weise der übrigen Blutzeugen bei dieser Gedächtnissfeier. Diese Sitte wird hier bezeugt in einer Weise, aus der klar hervorgeht, dass es nicht etwas Neues, bis dahin in den Christengemeinden Unbekanntes ist, wovon die Smyrnäer reden. Der Gebrauch bestand in Smyrna, und gewiss anderswo auch, schon zu Lebzeiten des hl. Polykarp, des Apostelschülers und des »ausgezeichneten Lehrers« der Christen[1]). Er geht somit zurück auf die Anschauungen, welche durch die Schüler der Apostel, im Geiste der apostolischen Predigt, durch ihre Thätigkeit in den christlichen Gemeinden verbreitet worden waren. Ferner ist es sehr wahrscheinlich, dass eine solche Gedächtnissfeier nicht bloss für die Blutzeugen statt fand; vielmehr finden wir einige Jahrzehnte später von Tertullian den Gebrauch überhaupt bezeugt, eine besondere Gedächtnissfeier für die verstorbenen Gläubigen an deren Todestag zu begehen (s. unten). Das war wohl auch der Fall in Kleinasien zur Zeit Polykarps. Die Feier des »dies natalis« der Martyrer ist in ihrem Ursprung dieselbe wie diejenige für die übrigen Verstorbenen; nur hat sie in zweifacher Hinsicht eine besondere Bedeutung: zuerst durch eine grössere, wenn nicht allgemeine Betheiligung der Lokalgemeinde an derselben, vielleicht unter irgend welcher Theilnahme auch von Seiten benachbarter Gemeinden; dann durch die besondere Art der Feier, indem die Gläubigen sich »mit Jubel und Freude« der heldenmüthigen Kämpfer erinnerten, ihr Andenken priesen als das vollkommener Nachahmer und Schüler des Herrn. Die dabei gesprochenen Gebete, die Lesestücke, die Anreden der kirchlichen Vorsteher schlossen sich ohne Zweifel dieser Auffassung an, und so hatte diese liturgische Feier den Erfolg, die Verehrung gegen die Blut-

1) Ibid. c. XIX. (ed. cit. p. 302—304).

zeugen und die besondere Bedeutung derselben im Volke lebendig zu erhalten.

Damit sind die Züge vollständig angegeben, welche uns das Bild von der Verehrung der Martyrer in der urchristlichen Zeit vor Augen führen. Eine direkte Anrufung derselben finden wir nicht bezeugt in den Quellenschriften jener Zeit; diese tritt erst in den Denkmälern der folgenden Epoche hervor. Allein die älteste Form der Anrufung, welche in den Aposteln und dann in den Martyrern Beschützer und Patrone der Gläubigen bei Christus dem Herrn und Richter sieht, ist in der Auffassung der urchristlichen Zeit grundgelegt.

Neben den Aposteln und den Martyrern nehmen auch die Gerechten und Propheten des Alten Bundes, nach der Anschauung des Urchristenthums, unter den Mitgliedern des Reiches Gottes eine besondere Stellung ein. Sie gehören nämlich, wegen der innern Verbindung zwischen der Offenbarung Gottes im Alten Bunde und Christus dem Messias, zu dem Gottesreiche und gelten als vollkommene Gerechte und »Heilige« in dem spätern Sinne des Wortes. Desshalb werden sie mit einer gewissen Vorliebe in den Schriften der nachapostolischen Zeit den Gläubigen als Muster der Tugenden vor Augen gehalten. Bekannt ist, wie namentlich Clemens in seinem Korintherbriefe regelmässig auf das Beispiel der Gerechten des Alten Bundes hinweist, um den Korinthern die Uebung verschiedener Tugenden, in Nachahmung jener Vorbilder, ans Herz zu legen[1]). Aber auch andere Lehrer der Urzeit weisen bei verschiedenen Gelegenheiten auf jene Gerechten hin. So Ignatius, wenn er den Magnesiern schreibt, dass die gotterleuchteten Propheten Jesu Christo gemäss gelebt haben, und darum ebenfalls verfolgt

---

1) Clem. I ad Cor. IX (Henoch und Noe als Vorbilder des Glaubens und des Gehorsams); X (Abraham, Muster des Gehorsams); XI (Loth als ein Beispiel der Gastfreundschaft und Frömmigkeit); XII (Rahab in ähnlichem Sinne), u. s. w.

wurden, weil sie von seiner Gnade den Geist erhalten hatten [1]). Derselbe heilige Martyrer fordert die Philadelphier auf, die Propheten zu lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin gelehrt haben, auf Christus hofften und warteten; auch sie wurden im Glauben an ihn erlöst, und sind so, in Vereinigung mit Christus, bewunderungswerthe und liebenswürdige Heilige, welche von Jesu durch dessen Zeugniss bestätigt worden sind und mitgezählt werden im Evangelium der gemeinschaftlichen Hoffnung [2]). Die Propheten haben somit, infolge ihrer besondern, durch Christus selbst bestätigten Lehrsendung, eine autoritative Stellung im Gottesreiche, welche auch ihre Personen den Gläubigen verehrungswürdig macht; sie sind auserwählte Zeugen für Christus und sein Evangelium. Darum bezeichnet sie der heil. Justinus als selige, gerechte, von Gott geliebte Männer [3]). Wir haben oben gesehen, wie nach der Darstellung des Hermas (Simil. IX, c. 16) die Apostel den entschlafenen Gerechten gepredigt haben, und diese so das Siegel erhielten, das sie befähigte, als Bausteine ihren Platz im Thurm zu finden. Bei dieser Auffassung traten naturgemäss die alttestamentlichen Gerechten und Propheten im Jenseits direkt ein in das von Christus gestiftete Gottesreich; sie wurden im engeren Sinne Schüler Christi.

Mit allen diesen auserwählten Heiligen und Gerechten fühlten sich nun die auf Erden lebenden Gläubigen in inniger Gemeinschaft. Alle gehörten zu demselben einen Leibe Christi, alle waren Mitglieder des einen Gottesreiches. Und zwar galten die Propheten, die Apostel und die Martyrer als die auserwählten und bevorzugten Glieder am mystischen Leibe des Herrn: die Propheten und Apostel, weil sie in hervorragender Weise an der Begründung jenes Reiches be-

1) Ignat. ad Magnes. VIII.

2) Ignat. ad Philad. V.

3) Justinus, Dial. cum Tryphone, VII: μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς.

theiligt waren; die Martyrer, zu denen auch die Apostel gehörten, als die vollkommenen Nachahmer des Herrn. Alle waren die Muster und Vorbilder für das Leben der Gläubigen.

3. Die Engel als Beschützer der Gläubigen.

Die Lehre von den guten und den bösen Engeln, von denen jene Werkzeuge Gottes in der Leitung der Welt und in Ausübung seiner Rathschlüsse, diese die beständigen und eifrigen Widersacher Gottes und seines Reiches waren, ist mit aller Klarheit in den Aussprüchen des Herrn und in den Lehrschriften der Apostel ausgesprochen. Die blosse Annahme des Bestehens der Geisterwelt und ihres thätigen Eingreifens in die Leitung der Welt genügte bald nicht mehr; sehr früh beschäftigte sich die Spekulation mit dieser Geisterwelt. Schon der heil. Ignatius weist darauf hin, spricht aber zugleich von der Schwierigkeit, diese Dinge zu begreifen, indem er den Trallianern schreibt: Könnte ich vielleicht nicht über die himmlischen Dinge reden? Gewiss; doch ich fürchte, euch noch Unmündigen zu schaden, da ihr es vielleicht nicht erfassen könnt. Denn selbst bin ich desshalb, weil ich Fesseln trage, nicht schon im Stande zu begreifen das Himmlische und die Rangstufen der Engel und die fürstlichen Ordnungen, Sichtbares und Unsichtbares [1]). So zurückhaltend wie Ignatius waren in dieser Beziehung nicht alle Lehrer des II. Jahrhunderts; und nicht bloss in den gnostischen Kreisen, sondern auch bei den kirchlichen Schriftstellern jener Zeit nehmen die Ausführungen über die Engel eine ziemlich bedeutende Stelle ein. Die apokalyptische Litteratur und das Buch Henoch, mit ihren Schilderungen über die Geisterwelt, mussten ausserdem im christlichen Volke weitgehende Vorstellungen wecken von dem Einflusse der Engel und der Dämonen auf die Leitung der Welt und der Menschen, und so eine besondere, auf die Aussprüche des Herrn und die Lehre

1) Ignatius, ad Trall. V.

der Apostel gegründete Verehrung gegen die Engel wecken. Es kann nicht unsere Absicht sein, die verschiedenen Seiten der Engellehre hier zu berühren; für unsern Zweck genügt es, die besondere Stellung der seligen Geister zu den Gläubigen, nach der Auffassung der urchristlichen Zeit, zu erörtern[1]).

Obgleich nach einer Auffassung, die wir bereits beim heil. Ignatius finden[2]) und die später oft bezeugt ist, die guten Engel noch nicht definitiv die himmlische Seligkeit geniessen, da sie unter Umständen noch dem göttlichen Gerichte verfallen können, so haben doch die seligen Geister, welche Gottes treue Diener geblieben sind, eine besondere Stellung im himmlischen Reiche und geniessen, da sie am Throne Gottes stehen, übernatürliche Seligkeit. Sie sind ihrer Natur nach erhabener als die Menschen. Desshalb sagen die Christen von Smyrna in ihrem Berichte über die Martyrer ihrer Kirche, dass diesen vom Herrn die himmlische Herrlichkeit gezeigt wurde in ihren Qualen, »da sie nicht mehr Menschen sondern bereits Engel waren[3]).« Und Hermas weist im Pastor den Bischöfen, welche unablässig die Nothleidenden und Wittwen beschützen und einen reinen Wandel führen, ihren Platz unter den Engeln an, wenn sie bis zum Ende ausharren im Dienste des Herrn, bei dem sie hochangesehen sind[4]).

Jedoch nicht alle Engel sind direkt in dem Dienste Gottes im Himmel thätig. Eine Anzahl von ihnen ist über die

---

1) Eine gute Uebersicht über die Dämonologie und Angelologie des christl. Alterthums gibt Jos. Turmel, Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle. In der „Revue d'histoire et de littérature religieuses", III (1898), S. 289 ss., 407 ss., 533 ss.

2) Ignatius, ad Smyrn. c. VI, 1: Μηδεὶς πλανάσθω· καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κακείνοις κρίσις ἐστίν.

3) Martyrium Polycarpi, c. II.

4) Pastor, Similitudo IX, c. 27. — Vgl. Visio II, c. 2 (ed. Funk, I, p. 340): Ἐμμείνατε οὖν οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην καὶ μὴ διψυχήσητε, ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

verschiedenen Kategorien der geschöpflichen Dinge gesetzt, damit sie diese behüten und leiten. So lehrt Justinus im Allgemeinen, dass Gott, nachdem er die ganze Welt gemacht hatte, die Sorge für die Menschen und die unter dem Himmel befindlichen Dinge den Engeln, welche er darüber setzte, anvertraute[1]). Die Engel bewahrten nicht alle die ihnen anvertraute Stellung, trieben Unzucht mit Weibern, und erzeugten so die Dämonen. Ebenso spricht Athenagoras von der Menge der Engel und Diener Gottes, welche der Schöpfer durch den Logos vertheilt hat, damit sie die Elemente, die Himmel, die Welt und was darin ist, leiten[2]). Zwar behält Gott die allgemeine Fürsorge für das All bei, allein die Leitung des Einzelnen führt er aus durch die Engel[3]). Wenn dem so ist, dann bediente sich Gott auch der Engel, um seine Absichten gegenüber den Mitgliedern seines Reiches auf Erden zur Ausführung zu bringen. Besonders Hermas spricht sich klar und bestimmt in dieser Beziehung aus. Im V. Gleichniss deutet er die Zaunpfähle, welche den Weinberg Gottes umgeben, auf die heiligen Engel des Herrn, welche sein Volk zusammen halten[4]). Von einer Art der Steine, welche bei dem im dritten Gesicht beschriebenen Thurmbau verwendet werden, sagt er, es seien die Neulinge im Glauben und die Gläubigen; diese werden von den Engeln ermahnt Gutes zu thun, weil keine Schlechtigkeit in ihnen erfunden worden ist[5]). Ausserdem lehrt Hermas ganz ausdrücklich,

1) Justinus, Apologia II, 5 (ed. Otto, I, 1, p. 208—210): Ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὔξησιν καρπῶν καὶ ὡρῶν μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκώς, τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν.

2) Athenagoras, Supplicatio pro christianis, X (ed. Otto, p. 48).

3) Ibid. XXIV (ed. cit. p. 125 ss.) — Vgl. auch Epistola ad Diognetum, c. VII.

4) Pastor, Similitudo V, c. 5 (ed. Funk, P. ap. I, p. 460).

5) Ibid. Visio III, c. 5 (ed. cit. p. 362): Οἱ δὲ ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; Νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί. Νουθετοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, διότι οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία.

dass jeder Mensch zwei Engel hat, von denen einer der Engel der Gerechtigkeit, der andere der Engel des Bösen ist. Es wird dann kurz ausgeführt, wie man die beiden Engel unterscheiden könne, und daran schliesst sich die Mahnung, dem Engel der Gerechtigkeit zu glauben, vom Engel der Bosheit aber sich zu trennen, weil seine Anleitung zu irgend einer Handlung immer schlecht ist[1]). Diese Lehre, insofern sie sich auf die Gegenwart eines guten Engels, eines Schutzengels, bei jedem Gläubigen oder gar bei jedem Menschen bezieht, war ganz im Geiste der hl. Schrift und wir finden sie später des öftern bezeugt. Was die Ansicht betrifft, dass auch ein besonderer böser Engel, der Widerpart des Schutzengels, den Menschen zur Sünde zu verleiten suche, so wurde dieselbe nicht so allgemein unter den kirchlichen Lehrern der Folgezeit; die meisten reden nur von den Anfeindungen und Versuchungen, welche im allgemeinen durch die bösen Engel und Dämonen gegen die Menschen ins Werk gesetzt werden. Wenn so Gott seine Pläne in der Weltleitung wie seine Absichten zum Heile der einzelnen Gläubigen durch die Engel ausführen lässt, so lag es nahe, den Abschnitt der Johannes-Apokalypse (c. II), wo von den »Engeln der Kirche« Rede ist, im wörtlichen Sinne aufzufassen, und auch jeder einzelnen Christengemeinde einen besondern Schutzengel zuzuschreiben. Es ist kaum zu bezweifeln, dass jener Abschnitt in der nachapostolischen Zeit wörtlich in dem angegebenen Sinne verstanden wurde, wenn auch erst Origenes später ausdrücklich diese Lehre vortrug.

Bei dieser vermittelnden Stellung der Engel zwischen Gott und den Menschen lag es nahe, die guten Geister besonders zu verehren, vielleicht auch Gebete und Anrufungen direkt an sie zu richten. Wir haben gesehen, wie in dieser Zeit die Martyrer und Apostel, so weit wir durch die Quellen

1) Ibid. Mandatum VI, c. 2 (ed. cit. p. 406): Ἄκουε νῦν, φησί, περὶ τῆς πίστεως. Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.

unterrichtet sind, nicht angerufen wurden; sie waren die vollkommenen Diener Christi und Vorbilder für die Gläubigen; als Vermittler zwischen Gott oder Christus und den Gläubigen werden wir sie erst in der folgenden Epoche antreffen. Den guten Engeln hingegen scheint man, in einzelnen Kreisen wenigstens, schon in der nachapostolischen Zeit eine ihnen als höheren Wesen gebührende, besondere Verehrung erwiesen zu haben. Das Zeugniss des heil. Justinus hierüber ist zu bestimmt und zu allgemein, als dass wir nicht darin eine in weitern Kreisen der Gläubigen herrschende Uebung sehen müssten. Um den Vorwurf des Atheismus von den Christen abzuwälzen führt er aus, dass die Christen zwar an die herkömmlichen vermeinten Gottheiten nicht glauben, dass sie aber den wahren Gott sowie auch den Sohn, der von ihm kam und die Gläubigen diese Dinge lehrte, und die Heerschaar der andern guten Engel die ihm anhangen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist verehren und anbeten, in Vernunft und Wahrheit davor Ehrfucht tragend und Jedem, der davon Kenntnis wünscht, davon mittheilend[1]). Ohne auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche diese Stelle für die genaue Auffassung der Spekulation über die Trinität bietet, können wir für unsern Zweck daraus entnehmen, dass die guten Engel in christlichen Kreisen als höhere, übermenschliche Wesen verehrt wurden. Vielleicht haben wir hierin zugleich, wie bereits angedeutet, bei der Stellung der Engel zwischen Gott und den Geschöpfen, die älteste Aeusserung jener Auffassung, welche zwischen Gott und den Gläubigen auf Erden Vermittler sucht, die für den einzelnen Christen vor Gott einstehen und sich um dessen Heil besonders bekümmern. Wenn dem

1) Justinus, Apol. I, c 6 (ed. Otto, I, 1, p. 20): . . . ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (scil. ἀληθεστάτον θεὸν), καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες. Zur Erklärung der schwierigen Stelle vgl. die Anmerkungen bei Otto l. c.

so ist, dann reicht jene Anschauung, dass die Engel als Patrone und Beschützer der Christen auch in besonderer Weise zu verehren sind, vielleicht auch desshalb, damit man sich ihren Schutz um so sicherer erwirke, sehr hoch in die nachapostolische Zeit hinauf.

4. Die Fürbitte für die Verstorbenen.

Unter den Fürbittgebeten, welche die Christen für einander verrichten und von denen zu Anfang dieses Abschnittes Rede war, werden Gebete für verstorbene Gläubigen nicht ausdrücklich erwähnt. Der Charakter jener Schriften des Urchristenthums, aus denen wir die Fürbitten Lebender für einander kennen lernen, bot keine Veranlassung, der Verstorbenen zu gedenken. Anders ist es mit den ältesten, der ersten Hälfte und der Mitte des 2. Jahrhunderts angehörigen Grabschriften einzelner römischer Katakomben, besonders des Coemeteriums der Priscilla. Hier finden wir das Fürbittgebet für Verstorbene ausdrücklich bezeugt.

Bevor wir die diesbezüglichen Monumente besprechen, sei noch hingewiesen auf eine Stelle im Dialog mit Tryphon, wo Justinus von den Gebeten redet, welche die Gläubigen im Augenblick ihres Hinscheidens verrichteten, damit nicht ein böser Dämon sich der Seele bemächtige. Die Art und Weise, wie Justinus von diesen Gebeten spricht, scheint anzudeuten, dass nicht der in Todesgefahr schwebende Gläubige allein betete, sondern dass die anwesenden Brüder ihre Gebete mit denen des Sterbenden vereinigten. Der heilige Lehrer deutet nämlich die Stelle im Psalm XXI, 21—21, von diesem Gebete im Tode, das man in der Absicht verrichtete, dass die Seele vor den Angriffen böser Dämonen sicher sei [1]).

1) Justinus, Dial. cum Tryphone c. 105 (ed. Otto, I, 2, p. 376): Καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς.

Desgleichen findet er in dem Gebete des sterbenden Heilandes am Kreuze: »Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist,« eine Aufforderung für die Gläubigen, beim Hinscheiden aus dem Leben zu beten, damit ihre Seele nicht unter eine feindliche Gewalt falle[1]). Es stimmt vollständig mit der Auffassung der urchristlichen Zeit überein, wenn wir annehmen, dass auch die übrigen Gläubigen bei dieser Gelegenheit für den Sterbenden beteten, und auch nach erfolgtem Tode die abgeschiedene Seele der göttlichen Gnade empfahlen, damit Gott, »der jeden bösen Engel, welcher die Seele anfallen will, fernhalten kann,« seine Macht in dieser Beziehung zu Gunsten der Seele des Verstorbenen ausübe. Wenn wir nun auf den ältesten Epitaphien der Priscillakatakombe die Acclamation »Pax tecum« lesen, so ist kaum zu bezweifeln, dass dieser Wunsch von den Gläubigen dem Sterbenden oder Verstorbenen zugerufen wurde, und dass derselbe einen wirklichen Gebetscharakter hatte[2]).

---

1) Ibid. (ed. cit. p. 378): Ὅθεν καὶ ὁ θεὸς διδάσκει ἡμᾶς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ πάντως ἀγωνίζεσθαι δικαίους γίνεσθαι, καὶ πρὸς τῇ ἐξόδῳ αἰτεῖν μὴ ὑπὸ τοιαύτην τινὰ δύναμιν ὑποπεσεῖν τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου! ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον.

2) Vgl. Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften (Vereinsschrift der Görresges.), Köln 1897. Den Ursprung dieser Acclamation fand ich darin, dass die ersten Christen den ihnen geläufigen apostolischen Gruss „Pax tecum, Pax tibi“ als Segenswunsch und Abschiedsgruss, statt des „Vale“, auf die Grabschriften der Verstorbenen setzten. Noch besser erklärt sich der Gebrauch der Acclamation auf den Grabschriften, wenn dieser Wunsch beim Hinscheiden eines Gläubigen der Seele zugerufen wurde, wie oben ausgeführt ist. Dass dies im IV. Jahrhundert geschah, bezeugt Ambrosius (de excessu fratris sui Satyri, I, n. 78, Migne, P. L. XVI): Sed quid ego te morer, frater? . . . Nihil, inquam, moror, procedamus ad tumulum. Sed prius ultimum coram populo vale dico, *pacem praedico,* osculum solvo“. Dieser Gebrauch, neben dem „Vale“ das „Pax tecum“ den Verstorbenen zuzurufen, ist gewiss uralt bei den Christen, und reicht, wie aus den Acclamationen hervorgeht, wohl in die nachapostolische Zeit zurück.

Das wichtigste und älteste Zeugniss für den Gebrauch, die Seelen der Verstorbenen auch nach dem Tode Gott im Gebete zu empfehlen, also wirkliche Fürbitten für sie zu Gott emporzusenden, bieten uns die vier letzten Verse einer in zwei Exemplaren erhaltenen metrischen Grabschrift aus der Priscillakatakombe. Dieselbe gehört etwa derselben Zeit an, in welcher der heil. Justinus in Rom lebte und lehrte, wie aus den chronologischen Untersuchungen de Rossi's über die ältesten Monumente jener Katakombe mit voller Sicherheit hervorgeht, und wie die Ausführungen Wilpert's über das Alter der Malereien in der sogenannten »Cappella Greca« in jenem Coemeterium vollauf bestätigt haben[1]). Die vier Verse lauten nach dem Texte des Epitaphs der Agape:

Vos precor, o fratres, orare huc quando veni(tis)
Et precibus totis patrem natumque rogatis,
Sit vestrae mentis Agapes carae[2]) meminisse
Ut Deus omnipotens Agapen[3]) in saecula servet.

Es geht aus diesem wichtigen Zeugniss hervor, dass die Gläubigen in Rom um die Mitte des II. Jahrhunderts in den Coemeterien regelmässig Gebete verrichteten, offenbar zunächst bei den verschiedenen liturgischen Versammlungen, von denen weiter unten Rede sein wird, aber auch wohl privatim, und in diesen Gebeten der Verstorbenen gedachten, damit Gott ihre Seelen in Ewigkeit bewahre. Wir haben somit das vollständige Seitenstück zu den Fürbitten Lebender für einander; und wie bei diesen die Christen überzeugt waren, durch ihre Gebete den andern wirklich zu nützen und Gottes Hülfe für sie zu erflehen, so auch bei der Fürbitte für die Verstorbenen: die Gläubigen in der urchristlichen Zeit zwei-

1) De Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1884/85, p. 71—76; 1886, p. 49—51; Inscriptiones christianae urbis Romae, II, pars I, p. XXX. Wilpert, Fractio panis, S. 59—60. Vgl. Kirsch, Die Acclamationen, S. 50 f.

2) Im andern Exemplar, dem Epitaph der Marcia, steht an Stelle der beiden vorhergehenden Worte „ sanctae animae."

3) Das andere Exemplar hat den Namen „Marcia."

felten gewiss nicht daran, dass sie durch diese Bitten bei Gott den hingeschiedenen Seelen nützen konnten. Wie sie sich die Lage der Seelen dachten, damit diesen das Gebet von Nutzen sein konnte, darüber finden wir nichts, ausser jener Andeutung bei Justinus, dass beim Tode die bösen Dämonen der Seele nachstellten, um sich ihrer zu bemächtigen. Allein wenn uns auch kein näherer Aufschluss gegeben wird über die Anschauungen des Urchristenthums betreffend die Art und Weise wie das Fürbittgebet den Verstorbenen nützen konnte, an der Thatsache, dass man um die Mitte des II. Jahrhunderts für diese auch noch längere Zeit nach dem Tode derselben betete, kann nicht gezweifelt werden. Dieser Gebrauch reicht somit ebenfalls hoch in die nachapostolische Zeit hinauf.

Die vorstehenden Ergebnisse werden gestützt durch einige Epitaphien der ältesten Inschriftenfamilie in der Priscillakatakombe, welche kurze Gebete enthalten, die sich auf die Verstorbenen beziehen, und nur als wirkliche Fürbitten für deren Seelen verstanden werden können. So die Schlussworte der Grabschrift einer Rhodine, welche den Gruss des Engels an die Gottesmutter Maria wiederholen (Luc. I, 28): Ὁ κύριος μετὰ σοῦ [1]). Dann die leider fragmentierte, von de Rossi in folgender Weise ergänzte Formel: Spiri(tus tuus) requiescat (in deo) . . . .[2]). Schon vom Ende des II. Jahrhunderts an werden diese Gebetsformeln häufiger, und es kommen neue hinzu; auch diese Entwicklung in den Gebräuchen der Christen lässt darauf schliessen, dass die zu Grunde liegende Glaubensanschauung in die nachapostolische Zeit hinauf reicht.

Einen Beweis dafür, wie in weitern christlichen Kreisen die Ueberzeugung verbreitet war, dass Verstorbenen durch das Gebet lebender »Heiligen« geholfen werden konnte, ersehen wir endlich aus den sehr alten *Acta Pauli et Theclae.* Es wird darin erzählt, dass Thecla von einer Tryphaina in

1) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1892, p. 91 f.
2) Ibid. 1886, p. 58, n. 50.

ihr Haus aufgenommen wurde. Die Tochter der letztern, Falkonilla, war gestorben; sie erschien ihrer Mutter im Traume und ermahnte sie, Thekla an ihrer Stelle zur Tochter anzunehmen, damit diese durch ihre Fürbitte ihr Eingang verschaffe zu den Wohnsitzen der Gerechten. Auf die Bitten Tryphaina's betete nun Thekla zu Gott, damit er nach ihrem Wunsche der Falkonilla gewähre in Ewigkeit zu leben [1]). Die ganze Erzählung setzt jedenfalls die Auffassung voraus, dass durch die Fürbitte auf Erden lebender Gläubigen den Verstorbenen in irgend einer Weise Hülfe gebracht werden könne, und dass dem Gebete derjenigen, welche für den Glauben litten, besondere Kraft bei Gott zuerkannt wurde.

So spärlich auch das Quellenmaterial ist, es geht jedenalls daraus hervor, dass um die Mitte des II. Jahrhunderts das Fürbittgebet für die Seelen verstorbener Gläubigen nicht etwas Unbekanntes in den Christengemeinden war. Uebrigens werden wir gleich vom Ende des II. Jahrhunderts an religiöse Uebungen in einzelnen Gegenden bezeugt finden, welche eine längere Tradition in bezug auf das Gebet für verstorbene Christen voraussetzen. Für einzelne andere Uebungen, wie für die Anrufung der Martyrer zu Gunsten von Verstorbenen, für die an Verstorbene gerichtete Bitte um deren Intercession zu Gunsten lebender Gläubigen, die wir im Laufe des III. Jahrhunderts unter den Christen vorfinden, gibt es keine Zeugnisse in der vorliegenden Epoche; dieselben scheinen offenbar der weitern Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen anzugehören.

1) Acta Pauli et Theclae, c. 28—29 (ed. Lipsius, I, p. 255 s.): Das Gebet der Thekla lautet: Ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, δὸς αὐτῇ κατὰ τὸ θέλημα αὐτῆς, ἵνα ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bis zum Anfang des IV. Jahrhunderts.

In der Zeit vom Ausgang des II. bis zum Beginn des IV. Jahrhunderts entwickelte sich die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in doppelter Hinsicht: einmal sehen wir, wie die Glaubensanschauungen über die Beziehungen zwischen den auf Erden lebenden Gläubigen und ihren verstorbenen Glaubensbrüdern im Jenseits sich erweitern und neue Uebungen des christlichen Lebens hervorbringen, besonders durch die steigende Verehrung und die Anrufung der Martyrer; dann werden einzelne hierher gehörige Lehrpunkte gelegentlich in die spekulativen Untersuchungen christlicher Lehrer hineingezogen, obgleich das Lehrstück noch nicht ex professo behandelt wurde. Die Entwicklung geht sehr einheitlich vor sich: die Schriften und Monumente aus den verschiedenen Gegenden des Römerreiches zeigen uns dieselben Glaubensanschauungen in den christlichen Gemeinden. Dann kommt die ganze Lehrentwicklung in einem gewissen Sinne zum Abschluss, indem alle wesentlichen Theile sich in dieser Zeit ausbilden, so dass in der Folge kaum wichtige neue Züge zu dem Bilde hinzukommen. Diese Epoche ist desshalb von besonderer Bedeutung für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen.

1. Die geistigen Beziehungen der Gläubigen auf Erden zu einander.

Die Ueberzeugung, dass die Gläubigen auf Erden als Mitglieder des Gottesreiches, als Glieder am Leibe Christi, in engster innerer Gemeinschaft zu einander stehen, wird

von den Schriftstellern der vorliegenden Epoche bei verschiedenen Gelegenheiten in der klarsten Weise ausgesprochen. Es möge genügen, blos einzelne der prägnantesten Zeugnisse hier kurz zu besprechen, welche grade die gegenseitigen Beziehungen beleuchten. Tertullian sucht in seiner Schrift über die Busse diejenigen zu beruhigen, welche sich schämen ihre Sünden zu bekennen vor den Gläubigen, und weist zu diesem Zwecke darauf hin, wie die Christen in der Kirche Alles gemeinschaftlich haben, wie darum die geistige Krankheit des Einen den ganzen Körper in Mitleidenschaft zieht. Ja, er sieht sogar in dem Gläubigen, dessen Knie der öffentliche Sünder in flehender Geberde umfasst, Christus selbst, weil ja die Kirche, d. h. die Gemeinschaft aller Gläubigen, Christus ist[1]). In ganz ähnlichem Sinne äussert sich Origenes, indem er aus der engen Vereinigung der Gläubigen zum Leibe Christi in der Kirche schliesst, dass der Gläubige, welcher sich durch Sünden befleckt, gegen die ganze Kirche fehlt[2]).

---

1) Tertullian, De poenitentia, cap. X (ed. Oehler, tom. I, p. 661): Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre. Praesumo, pudoris magis memores quam salutis; velut illi qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt. Intolerandum scilicet pudori domino offenso satisfacere, saluti prodactae reformari . . . Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur: ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris? Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat.

2) Origenes, in Jesu Nave Hom. V, n. 6 (ed. Lommatzsch, XI, p. 52): Non licet mihi tollere membrum Christi, et facere membrum meretricis. Dic ei, quia templum Dei effectus sum, non mihi licet immundum aliquid illuc inducere, nec fas est mihi violare templum Dei.

Bei dieser innigen Verbindung nimmt naturgemäss jeder einzelne Gläubige an dem geistigen Wohl und Wehe des Andern Antheil; und diese Antheilnahme äussert sich hauptsächlich in dem Fürbittgebete, welches in verschiedener Weise bezeugt wird. Wir wollen nicht besonders zurückkommen auf jene gemeinschaftlichen Fürbitten bei der Liturgie, welche im vorigen Abschnitte erwähnt wurden; dieselben bildeten stets in der gleichen Weise einen Bestandtheil der eucharistischen Feier. Die Pflicht des Gebetes für Andere überhaupt findet Tertullian ausgedrückt in der Bitte des Gebets des Herrn: Geheiliget werde dein Name, weil hier von der Heiligung des Namens Gottes in Allen die Rede ist, auch in denjenigen, welche noch nicht zur Gnade Gottes gelangt sind; und dazu tragen die Gläubigen eben bei durch ihr Gebet für Alle[1]). Derselbe Schriftsteller ermahnt besonders die Büsser, welche sich der Exomologese unterziehen, sich um die Fürbitte der Gläubigen zu bewerben, damit diese an ihrer Stelle und mit ihnen zu Gott flehen[2]). Die Fürsorge für die Sünder und die Mittheilung geistiger Güter an die Glaubensbrüder sieht Clemens Alex. als eine der Tugen-

---

Sed et illud adde, quoniam „qui fornicatur, in corpus suum peccat:“ non in istud corpus solum, quod templum Dei effectum est, sed et in illud, quod dicitur, quia omnis ecclesia corpus Christi est: et in omnem ecclesiam videtur delinquere, qui corpus suum maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur

1) Tertullian, de oratione, cap. III (ed. Oehler, tom. I, p. 558): Alioquin quantum ad nostram petitionem, cum dicimus: Sanctificetur nomen tuum, id petimus, ut sanctificetur in nobis, qui in illo sumus, simul et in ceteris, quos adhuc gratia dei expectat, ut et huic praecepto pareamus, orando pro omnibus, etiam pro inimicis nostris. Ideoque suspensa enuntiatione non dicentes, Sanctificetur in nobis, in omnibus dicimus.

2) De poenitentia, cap. IX (ed. Oehler, tom. I, p. 660): Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, ... presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere.

den des gnostischen vollkommenen Christen an[1]). Sein Schüler Origenes drückt, in allegorischer Deutung der verschiedenen Gegenstände, welche das heilige Zelt im Alten Bunde enthielt, einen ähnlichen Gedanken aus[2]). In der Abhandlung über das Gebet kommt derselbe grosse Lehrer auf die Fürbitte (ἔντευξις) überhaupt zu sprechen. Im Anschluss an eine Stelle des ersten Timotheusbriefes (II, 1) unterscheidet er vier Arten von Gebeten: Bitte, Lobgebet, Fürbitte, Danksagung und bezeichnet die Fürbitte als ein Begehren, welches einer, der gewissermassen mehr Freimüthigkeit hat, bei Gott für Einige vorbringt[3]). Er führt dann das Begehren des göttlichen Geistes für die Heiligen als Beispiel der Fürbitten an; ferner aus dem Alten Bunde Josue, da er die Sonne zum Stehen brachte, und Samson, als er das Haus zum Einstürzen brachte, mit der Bemerkung, wenn es auch jetzt nicht heisse, dass Josue und Samson Fürbitte eingelegt haben, sondern nur, dass sie sprachen, so scheine ihre Rede ihm doch Fürbitte zu sein, die vom Gebet verschieden ist[4]).

---

1) Clemens Alex., Stromata, VII, c. 12, n. 80 (ed. Dindorf, III, 321): Οὗτος ἐν ἕξει γενόμενος εὐπαιπτικῇ θᾶττον τοῦ λέγειν καλῶς εὐεργετεῖ, τὰ μὲν τῶν ἀδελφῶν ἁμαρτήματα μερίσασθαι εὐχόμενος εἰς ἐξομολόγησιν καὶ ἐπιστροφὴν τῶν συγγενῶν, κοινωνεῖν δὲ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν προθυμούμενος τοῖς φιλτάτοις· αὐτοὶ δὲ οὕτως αὐτῷ οἱ φίλοι. αὔξων οὖν τὰ παρ' αὐτῷ κατατιθέμενα σπέρματα, καθ' ἣν ἐνετείλατο κύριος γεωργίαν ἀναμάρτητος μὲν μένει, ἐγκρατὴς δὲ γίνεται καὶ μετὰ τῶν ὁμοίων διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται . . . .

2) Origenes, In Num. hom. V, n. 3 (Migne, P. Gr. XII, 605): Intelligamus ergo tabernaculum testimonii omnes sanctos, qui sub testamento Dei censentur; et in hoc tabernaculo esse quosdam celsiores meritis et gratia superiores . . . Alii sint altare incensi, quicunque orationibus et ieiuniis die ac nocte vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo . . . . Porro qui cum omni fiducia per hostias precum supplicationumque victimas Deum hominibus repropitiant, et pro delictis populi interveniunt, propitiatorium nominentur. . .

3) Origenes, περὶ εὐχῆς. c. XIV, n. 2 (ed. Koetschau, II, p. 331): . . . ἔντευξιν δὲ τὴν ὑπὸ παῤῥησίαν τινὰ πλείονα ἔχοντος περί τινων ἀξίωσιν πρὸς θεόν.

4) Ibid. n. 5 (ed. cit. p. 332 s.).

Man sieht, Origenes fasst hier ἔντευξις in etwas anderem Sinne, als wir das Fürbittgebet verstehen. Das letztere im eigentlichen Sinne schärft er in derselben Schrift ein bei der Anweisung, wie der Christ beten soll. Nämlich am Eingange des Gebetes soll man Gott preisen durch Christus; hierauf Danksagungen anreihen, dann sich in Reueschmerz der eigenen Sünden vor Gott anklagen, und »nach dem Schuldbekenntnisse soll man an vierter Stelle Bitten beifügen um grosse und himmlische Dinge, sowohl um besondere als um allgemeine, auch für die Angehörigen und Freunde«; endlich mit einer Lobpreisung Gottes durch Christus im heiligen Geiste (also mit einer Doxologie) sei das Gebet zu schiessen[1]). Wie sehr das Fürbittgebet dem ganzen christlichen Geiste jener Zeit entsprach, zeigt in besonderer Weise die Correspondenz des heil. Cyprian. Der römische Klerus ermahnt eindringlich, zu beten für die Abgefallenen, damit sie sich wieder erheben, aber auch in der rechten Weise ihre Wiederaufnahme in die Kirche verlangen; zu beten für die Standhaften, damit sie nicht bis zum Falle versucht werden[2]). Die treuen Bekenner Moses, Maximus und andere flehen Cyprian an, er möge beten damit sie der Herr täglich mehr waffne und stärke, auf dass sie zu glorreichem Kampfe kommen mögen[3]). Cyprian selbst ersucht seine Mitbischöfe,

1) Ibid. XXXIII, 1 (ed. cit. p. 401): . . . μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περί τε οἰκείων καὶ φιλτάτων . . . .

2) Epistula XXX inter Cypr. c. 6. (ed. Hartel, II, p. 554): Mutuis votis nos invicem foveamus, custodiamus, armemus. oremus pro lapsis ut erigantur, oremus pro stantibus ut non ad ruinas usque temptentur. oremus ut qui cecidisse referuntur delicti sui magnitudinem agnoscentes intelligant non momentaneam neque praeproperam desiderare medicinam; oremus ut effectus indulgentiae lapsorum subsequatur et poenitentiam, ut intellecto suo crimine velint nobis interim praestare patientiam, nec adhuc fluctuantem turbent ecclesiae statum, ne interiorem nobis persecutionem ipsi incendisse videantur et accedat ad criminum cumulum quod etiam inquieti fuerunt.

2) Epistula XXXI inter Cypr. c. 5. (ed. Hartel, II, p. 561): Et si nondum nostrum sanguinem fudimus, sed fudisse parati sumus, nemo

Priester, Diakonen und alle Gläubigen, die in den Bergwerken schmachteten für das treue Bekenntniss ihres Glaubens, um ihre Fürbitte, damit er mit ihnen treuen Kampf kämpfe, und sie alle, die gegen die Bedrückungen der Häretiker durch das Band des Friedens vereint sich erhoben, auch im himmlischen Reiche sich gemeinsam freuen[1]). Seinen Mitbischof Cornelius in Rom fordert der Bischof von Carthago ebenfalls in rührender Weise auf, dass sie stets einander eingedenk seien, in Eintracht und Einmüthigkeit, und dass sie beiderseits einer für den andern beten[2]).

Diese kurzen Ausführungen, welche uns das eigentliche Fürbittgebet in den verschiedenen Theilen der Kirche in lebendiger Uebung vor Augen führen, mögen genügen zum Nachweis, dass sich diese Aeusserung der höhern Gemeinschaft unter den Gläubigen, wie wir sie in der nachapostolischen Zeit vorfanden, vollständig erhielt und eine bedeutende Stelle im religiösen Denken und Fühlen der christ-

---

hanc dilationis nostrae moram clementiam indicet, quae nobis officit, quae inpedimentum gloriae facit, que caelum differt, quae gloriosum Dei conspectum inhibet. in huiusmodi enim certamine et in huiusmodi ubi decertat fides proelio moram martyres non distulisse vera clementia est. pete ergo, Cypriane carissime, ut nos gratia sua Dominus magis ac magis in dies singulos quosque uberius atque propensius et armet et illustret, viribus potentiae firmet ac roboret, ut qua optimus imperator milites suos, quos usque adhuc in castris carceris exercuit et probavit, producat iam ad propositi certaminis campum.

1) Cyprianus, epistula LXXVI, c. 7 (ad. Hartel, II, p. 833): Plane quia nunc vobis in precibus efficacior sermo est et ad inpetrandum quod in pressuris petitur facilior oratio est, petite inpensius et rogate ut confessionem omnium nostrum dignatio divina consummet, ut de istis tenebris et laqueis mundi nos quoque vobiscum integros et gloriosos Deus liberet, ut qui hic caritatis et pacis vinculo copulati contra haereticorum iniurias et pressuras gentilium simul stetimus pariter in regnis caelestibus gaudeamus. opto vos, beatissimi a fortissimi fratres, in Domino bene valere et nostri semper et ubique meminisse. valete.

2) Cypr. ep. LX, c. 5 (ed. cit. II, p. 694): Memores nostri invicem simus, concordes atque unanimes, utrubique pro nobis semper oremus, pressuras et augustias mutua caritate relevemus. Wir werden noch, wegen des folgenden Satzes im Briefe, auf dieses Zeugniss unten zurückkommen. — Vgl. Funk, Apost. Konstitutionen, S. 30 (Didascalia).

lichen Generationen in der uns hier beschäftigenden Zeit einnahm. Wir finden dann in den Denkmälern dieser Zeit nähere Auskunft über die Beziehungen der lebenden Christen zu den verstorbenen Gerechten, mit denen sie zusammen die Kirche Gottes ausmachten.

2. Die Beziehungen der Gläubigen zu den verstorbenen Gerechten.

Um ein vollständiges Bild zu gewinnen von den Anschauungen über die geistigen Beziehungen zwischen den Gläubigen auf Erden und den im Jenseits befindlichen Seelen der Auserwählten werden wir zunächst die Lehre der christlichen Schriftsteller sowie die diesbezüglichen Aeusserungen der Glaubensüberzeugung im christlichen Volke im allgemeinen darzustellen versuchen; dann in einem besondern Kapitel die Stellung der Blutzeugen im Gottesreiche, nach der Auffassung der Christen jener Zeit, behandeln; schliesslich die Gebete für die Verstorbenen sowie die Anschauung, in welcher Weise denselben dadurch genützt werden könne, ebenfalls in einem eigenen Kapitel darstellen.

Die Vereinigung aller Auserwählten, welche der Erlösung durch Christus theilhaft geworden sind, zu dem einen Gottesreich können wir nicht besser darlegen als mit den Worten des Hippolytus in seinem Danielkommentar. Derselbe sagt[1]): »Was nun ist die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmüthigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie gegen (im) Osten gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen, das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetz vollendet worden sind, und der Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht worden, und der Martyrer, welche durch das Blut Christi errettet worden, und

1) Hippolytus, Danielkommentar I, 17 (ed. Bonwetsch, Die griech. christl. Schriftsteller, Hippolytus I, S. 28 f.)

die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt worden, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten. Und mit aller Schärfe geschmückt blühen diese alle in der Kirche, nicht verwelken könnend. Von deren Früchten überkommend erhalten wir gute Einsicht, essend die von ihnen ausgehende geistliche und himmlische Speise.«

Die verstorbenen Gerechten bleiben somit verbunden zu dem himmlischen Gottesreiche, und sie wirken mit, dass die Gläubigen hienieden der Auserwählung theilhaftig werden. Jene himmlische Kirche ist nach Clemens Alex. das Musterbild für die irdische Kirche, diese ein Abbild von jener[1]). Besonders häufig spricht Origenes von den engen geistigen Beziehungen der verschiedenen Theile der Kirche zu einander; wir finden bei diesem vortrefflichen christlichen Gelehrten ein völlig ausgebildetes System über diesen Lehrpunkt; und bei dem grossen Einflusse, den er auf die Weiterbildung der Theologie ausgeübt hat, gewinnt seine Darstellung eine um so grössere Wichtigkeit. Die Gläubigen sind in Gemeinschaft mit der heiligen Dreieinigkeit; daraus folgert er, dass sie in innerer geistiger Beziehung stehen nicht bloss mit den »Heiligen« auf der Welt, sondern auch mit denen, welche sich im Himmel befinden. Dafür führt Origenes nach seiner Gewohnheit einige Beweise aus der heiligen Schrift an und zieht daraus praktische Folgerungen für das sittliche Leben der Gläubigen[2]). Auch für ihn, gerade wie für Hippolytus, reicht

1) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, c. 8, n. 66 (ed. Dindorf II, 354): Εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, διόπερ εὐχόμεθα καὶ „ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.“

2) Origenes, in Leviticum Hom. IV, n. 4 (ed. Lommatzsch, IX, p. 221): Igitur si nobis cum Patre et Filio et Spiritu sancto societas data est, videndum nobis est, ne sanctam istam divinamque societatem peccando abnegemus. Si enim agamus opera tenebrarum, certum est, quia societatem negavimus lucis. Sed et sanctorum socios nos dicit Apostolus: nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in coelis? quia et Christus per sanguinem suum pacificavit

die Gründung der Kirche hinauf bis zum Beginn der Welt; die Offenbarungen Gottes im Alten Bunde stehen in engster Beziehung zu der Offenbarung in Christus, und alle Gerechten, welche von Anfang an gelebt haben, bilden die Kirche [1]). Diese Anschauung des Alexandrinischen Lehrers steht in engstem Zusammenhang mit der grossen Werthschätzung der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt, welche wir bei ihm finden; die Propheten betrachtet er als vollkommene Heilige, aus deren Schriften die Christen die Belehrung schöpfen, dass sie, wenn sie ihnen ähnlich gelebt haben, auch mit ihnen die Ruhe und die Seligkeit im Jenseits finden werden [2]).

Die vollendeten Gerechten sind also zunächst die Vorbilder der Gläubigen, nach welchen diese ihren eigenen Lebenswandel einrichten; haben jene, wie es bei den Propheten und einzelnen Aposteln sowie deren Schülern der Fall war, Schriften hinterlassen, in welchen sie die Menschen über das Leben nach dem göttlichen Gesetze belehren, so werden sie dadurch in desto vollkommener Weise die Vorbilder und Führer der Gläubigen. So will also der Heiland

coelestia et terrestria, ut coelestibus terrena sociaret. Quod evidenter indicat, ubi dicit gaudium esse in coelis super uno peccatore poenitentiam agente. Et rursum cum dicit eos, qui resurgunt a mortuis, futuros esse sicut angelos Dei in coelo, et cum ex integro hominibus coelorum regna promittit.

1) Origenes, in Cantic. Cant. lib. II, in cap. I, vers. 11, 12 (Migne, P. Gr. XIII, 134): Prima etenim fundamenta congregationis Ecclesiae statim ab initio sunt posita, unde et apostolus dicit aedificari Ecclesiam non solum super apostolorum fundamentum, sed etiam prophetarum . . . . Erat autem in omnibus sanctis qui ab initio saeculi fuerunt facti. Diligens igitur eam venit ad eam . . . . Ipsi enim erant Ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate augeret, vel virtutibus excoleret, vel perfectionis charitate de terris transferret ad coelum. Ministraverunt ergo et prophetae ab initio, ministraverunt et angeli, *etc.*

2) Origenes, in Jeremiam hom. XV, n. 1 (ed. Lommatzsch, t. XV, p. 278): Οἱ μακαρίζοντες τοὺς προφήτας, καὶ τῷ μακαριζειν αὐτοὺς εὐχόμενοι τὴν μερίδα ἔχειν μετὰ τῶν προφητῶν, συνάγοντες ἀπὸ τῶν λόγων τῶν προφητικῶν τὰ ἐξαίρετα τῆς προφητείας αὐτῶν· ζητοῦντες οὖν πεισθεῖεν, ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ βιώσωσιν. Εἰ καὶ σκληρὸν αὐτοῖς ἀπαντήσεται ἐν τῷ βίῳ τούτῳ μιμεῖσθαι τὸν βίον τὸν προφητικόν· ὅτι τεύξονται τῆς ἀναπαύσεως καὶ τῆς μακαριότητος μετὰ τῶν προφητῶν.

seine Schüler gleichsam zu Mitarbeitern machen für die Herstellung der vollkommenen sittlichen Ordnung auf Erden, indem die Menschen die im Himmel herrschende sittliche Ordnung nachahmen, und indem die Gerechten im himmlichen Reiche durch ihre Gebete den Erlöser beim Vater unterstützen, damit in gleicher Weise wie das Himmlische der Wahrheit und dem Worte unterworfen ist, auch das Irdische wieder, durch die Christus verliehene Macht über Himmel und Erde, von ihm in Ordnung gebracht und zu einem für die ihm Untergebenen glücklichen Ziele geführt werde[1]).

Diese enge Verbindung der Kirche auf Erden und der Kirche im Himmel findet nach Origenes vielleicht gar einen ich möchte sagen materiellen Ausdruck darin, dass die hingeschiedenen Seelen zu den liturgischen Versammlungen kommen mit den Gläubigen. Wenn nämlich der Apostel Paulus, während er noch mit dem irdischen Leibe umkleidet war, glaubte mit seinem Geiste in Korinth wirken zu können (1 Kor. V, 4), so darf man wohl annehmen, dass ebenso auch die Seelen der Verstorbenen mit dem Geiste zu den kirchlichen Versammlungen kommen, und vielleicht eher als diejenigen, welche noch im Leibe weilen. Daraus zieht Origenes dann den weiteren Schluss, dass man die Gebete bei diesen Versammlungen nicht gering anschlagen darf, da sie für denjenigen, der in rechter Weise beiwohnt, etwas Vorzügliches in sich schliessen[2]).

---

1) Origenes, Vom Gebet, c. XXVI, n. 4 (ed. Koetschau, II, p. 361): Ἔχων γὰρ ἐξουσίαν τῶν „ἐν οὐρανῷ“ φησι προσειληφέναι τὴν „ἐπὶ γῆς,“ τῶν μὲν „ἐν οὐρανῷ“ καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ λόγου πεφωτισμένων, ἐπὶ δὲ „τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος“ καὶ τῶν „ἐπὶ γῆς“ διὰ τὴν δεδομένην ἐξουσίαν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μιμουμένων τὰ, ὧν ἐξουσίαν ὁ σωτὴρ ἔλαβεν, „ἐν οὐρανῷ“ κατορθουμένων. οἱονεὶ οὖν διὰ τῶν εὐχῶν συνεργοὺς πρὸς τὸν πατέρα βούλεται λαβεῖν τοὺς μαθητευομένους αὐτῷ, ἵν' ὁμοίως τοῖς „ἐν οὐρανῷ“ ὑποτεταγμένοις ἀληθείᾳ καὶ λόγῳ τὰ „ἐπὶ γῆς“ διορθωθέντα διὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔλαβεν „ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς,“ εἰς τέλος ἀγάγῃ τῶν ἐξουσιαζομένων μακάριον.

2) Vom Gebet, c. XXXI, n. 5 (ed. Koetschau, II, p. 399): Περὶ δὲ τῆς δυνάμεως τοῦ κυρίου συμπαρούσης τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ Παῦλός φησι· „συναχθέντων

Die vollendeten Gerechten bringen darum dem religiösen Wohl der Gläubigen auf Erden das grösste Interresse entgegen. Origenes begründet dies in sehr schöner Weise, indem er davon ausgeht, dass gleichwie die Erkenntniss der himmlischen Dinge im Jenseits in ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht übergeht, so auch die in diesem Leben erworbenen Tugenden erst dort ihre eigentliche Vollendung erlangen werden. Eine der vorzüglichsten Tugenden aber ist die Nächstenliebe; darum müssen wir annehmen, dass die bereits entschlafenen Gerechten von ihr gegen die in diesem Leben für ihr Heil Streitenden in weit höherem Masse erfüllt sind als diejenigen, welche selbst noch der menschlichen Schwachheit unterworfen sind; denn nicht bloss hinieden gilt von der Bruderliebe das Wort: Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit (1 Kor. XII, 26); darum kann man das andere Wort des Apostels: Wer wird schwach ohne dass ich schwach werde (2 Kor. XI, 29), ebenso von der Liebe derjenigen verstehen, die aus diesem Leben geschieden sind. Dieses mitleidsvolle Interesse der verstorbenen Gerechten ist um so leichter zu begreifen, als ja Christus selbst gesagt hat, dass er in jedem schwachen Heiligen selbst schwach wird[1]). Dieses Interesse äussert sich nicht bloss dadurch,

---

ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ," ὡς δυνάμεως „τοῦ κυρίου Ἰησοῦ" συναπτομένης οὐ μόνον μετὰ Ἐφεσίων ἀλλὰ καὶ Κορινθίων. καὶ εἰ ὁ ἔτι τὸ σῶμα περικείμενος Παῦλος συνάρασθαι νενόμικε τῷ ἑαυτοῦ πνεύματι ἐν τῇ Κορίνθῳ, οὐκ ἀπογνωστέον οὕτω καὶ τοὺς ἐξεληλυθότας μακαρίους φθάνειν τῷ πνεύματι τάχα μᾶλλον τοῦ ὄντος ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας· διόπερ οὐ καταφρονητέον τῶν ἐν αὐταῖς εὐχῶν, ὡς ἐξαίρετόν τι ἐχουσῶν τῷ γνησίως συνερχομένῳ αὐτῶν.

1) Vom Gebet, c. XI, n. 2 (ed. Koetschau, II, 322): Καὶ γὰρ ἄτοπον, τῆς γνώσεως „δι' ἐσόπτρου" καὶ „ἐν αἰνίγματι" ἐπὶ τοῦ παρόντος τοῖς ἀξίοις φανερουμένης „τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον" ἀποκαλυπτομένης, μὴ τὸ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν νοεῖν, τότε κυρίως τῶν προπαρεσκευασμένων ἐν τῷ βίῳ τούτῳ τελειουμένων. μία δὲ κυριωτάτη τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη· ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς

dass die Heiligen durch Beispiel und Lehre den Christen voranleuchten, sondern auch besonders dadurch, dass sie mit den Gläubigen und für die Gläubigen beten, auf dass diese die Feinde des Heiles besiegen und den Lohn des Sieges erlangen[1]). Nicht allein Christus, unser Hohepriester, betet mit denjenigen, welche in der richtigen Weise zu Gott flehen, sondern auch die Engel sowie die Seelen der bereits entschlafenen Heiligen. Als Schriftbeweis für das Gebet der Engel werden die Worte des Engels Raphael an Tobias angeführt; für das Gebet der Heiligen weist Origenes hin auf den Bericht im Buche der Makkabäer (2 Macc. XV, 13—15) wo erzählt wird, dass Jeremias erschien, seine Rechte ausstreckte, und Judas dem Makkabäer ein goldenes Schwert überreichte; und dass Onias über Jeremias das Zeugniss ablegte: Dieser ist es, der viel betet für das Volk und die heilige Stadt, Jeremias, der Prophet Gottes[2]). An zahlreichen Stellen seiner Schriften

---

προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκαῖον νοεῖν παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας καὶ συναγωνιζομένους τοῖς ὑποδεεστέροις, οὐ μόνον ἐνταῦθα τοῦ „εἰ πάσχει μέλος ἓν, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· καὶ εἰ δοξάζεται μέλος ἓν, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη“ τοῖς φιλαδέλφοις ἐγγινομένου· πρέπον γάρ ἐστι καὶ τῇ τῶν ἔξω τῆς παρούσης ζωῆς ἀγάπῃ λέγειν· „ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν· τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;“ καὶ ταῦτα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντος καθ' ἕκαστον τῶν ἀσθενούντων ἁγίων ἀσθενεῖν ὁμοίως καὶ „ἐν φυλακῇ“ εἶναι καὶ γυμνιτεύειν ξενιτεύειν τε καὶ πεινᾶν καὶ διψᾶν.

1) Origenes, in Num. hom. XXVI, n. 6 (Migne, P. Gr. XII, 778 s.): Si qui autem in ipsis viri fortes erunt, relictis animalibus et pecoribus et omnibus impedimentis pugnant adversus hostem nobiscum usquequo vincantur inimici nostri usquequo haereditatem terrae bonae, terrae mellis lactisque capiamus. Quis enim dubitat quod sancti quique patrum et orationibus nos iuvent, et gestorum suorum confirment atque hortentur exemplis, sed et voluminibus suis, per ea quae nobis ad memoriam scripta reliquerunt docentes nos, et instruentes quomodo adversum inimicas potestates dimicandum sit, et quomodo agonum toleranda certamina? Pugnant ergo pro nobis et ipsi, incedunt primi ante nos armati.

2) Origenes, Vom Gebet, c. XI, n. 1 (ed. Koetschau, II, S. 321): Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται ἀλλὰ καὶ οἱ „ἐν οὐρανῷ“ χαίροντες ἄγγελοι „ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα

kommt Origenes auf diese Fürbitten der entschlafenen Heiligen zu Gunsten der auf Erden streitenden Gläubigen zu sprechen. Im Commentar zum »Hohen Liede« führt er aus, dass man die Stelle »Ordinate in me caritatem« (II, 4) von den verstorbenen Heiligen verstehen kann, welche uns durch ihre Gebete vor Gott und ihre Dazwischenkunft beschützen[1]). Charakteristisch ist auch die allegorische Interpretation der Opferthiere des Alten Bundes bei jenem Lehrer. Indem er nämlich davon ausgeht, dass das Lamm, welches zum Reinigungsopfer für das Volk dargebracht wird, Christus bedeutet, sieht er in den übrigen Opferthieren Allegorien von Menschen, welche durch das Verdienst des Blutes Christi in irgend einer Weise dem Menschengeschlechte Reinigung verschaffen. Zu diesen rechnet er die Martyrer; dann aber auch könnte man darunter die Engel und himmlischen Kräfte, die gerechten Menschen, die Propheten und Apostel verstehen, welche eindringlich vor Gott für die Sünden der Menschen um Gnade flehen[2]). Darin liegt der propitia-

---

ἐννέα δικαίοις, οἱ οὐ κρείαν ἔχουσι μετανοίας," αἵ τε τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί . . . . κατὰ τὸν λόγον γοῦν τοῦ Ῥαφαὴλ „ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης" Ἱερεμίου δὲ, ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς ἐπιφαινομένου, „πολιᾷ καὶ δόξῃ" διαφέροντος, ὡς „θαυμαστήν τινα καὶ μεγαλοπρεπεστάτην εἶναι τὴν περὶ αὐτὸν ὑπεροχὴν, καὶ προτείνοντος „τὴν δεξιὰν" παραδιδόντος τε „τῷ Ἰούδᾳ ῥομφαίαν χρυσῆν," ᾧ ἐμαρτύρει ἄλλος ἅγιος προκεκοιμημένος λέγων· „οὗτός ἐστιν ὁ προσευχόμενος πολλὰ περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, Ἱερεμίας ὁ τοῦ Θεοῦ προφήτης."

1) Orig., in Cant. Cantic. lib. III (ed. Lommatzsch, 15, p. 25 f.): Sed et omnes sancti qui de hac vita decesserunt, habentes adhuc caritatem erga eos qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum et iuvare eos precibus suis atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens. Scriptum namque est in Machabaeorum libris ita: Hic est Hieremias propheta Dei, qui semper orat pro populo. — Vgl. Comment. in Joan. tom. XIII, n. 57 (ed. cit. 2, p. 120): Φαίνεται δὲ μέλειν τοῖς προεξεληλυθόσι τὸν βίον τοῦτον ἁγίοις περὶ τοῦ λαοῦ, ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς γέγραπται μετὰ πλεῖστα ὅσα ἔτη τῆς Ἱερεμίου ἀναλήψεως· „οὗτός ἐστιν Ἱερεμίας ὁ τοῦ Θεοῦ προφήτης ὁ πολλὰ εὐχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ."

2) Orig., hom. 24 in Num. c. 1 (ed. Lomm. 10, p. 293—95): Sic ergo fortassis et si quis est angelorum coelestiumque virtutum, aut si quis iustorum hominum vel etiam sanctorum prophetarum atque aposto-

torische Charakter des Fürbittgebetes der Gerechten vor Gott ausgesprochen. Denn dass Origenes dies nicht bloss versteht von dem Gebete der Gerechten während ihres Lebens, sondern auch von ihrer Fürbitte nach deren Tod, geht klar hervor aus dem Commentar zum Matthaeusevangelium, in welchem derselbe ausdrücklich sagt, dass die Apostel und die übrigen Heiligen nicht bloss damals, sondern auch jetzt die wunderbaren Werke Gottes gegen das menschliche Gebilde bekennen, und vor dem Antlitz Christi Fürsprache einlegen und Christum anrufen, dass er das Menschengeschlecht nicht verlasse wegen der Sünden der Menschen[1]). Die Gebete der gerechten Seelen im Himmel können somit, nach der Auffassung des Origenes, Gottes Gerechtigkeit versöhnen und ihn zur Barmherzigkeit gegen die sündigen Menschen bewegen. Diese Erkenntniss ist wichtig für die Beurtheilung des fürbittenden Charakters des Martyriums, und der damit zusammenhängenden Auffassung jener Empfehlungen, welche die Martyrer den Abgefallenen gaben, damit sie wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen würden. Wir werden im folgenden Abschnitte näher darauf eingehen. Diese Lehre des Origenes ist völlig unabhängig von seiner Ansicht, dass die Gerechten, selbst die Apostel, noch nicht die vollkommene Freude im Himmel

---

lorum, qui enixius interveniat pro peccatis hominum, hic pro repropitiatione divina velut aries aut vitulus aut hircus oblatus esse sacrificium ob purificationem populo impetrandam accipi potest.

1) Origenes, in Matthaeum Commentariorum series, n. 29, 30 (ed. Lommatzsch, 4, p. 245): . . . . Propterea dicunt ad Jesum, sicut alter manifestius dicit Evangelista: „Magister, vide quales lapides, et quales structurae!“ Videlicet ut flecterent eum ad misericordiam loci illius, ne faceret quod facere fuerat comminatus. — 30. Et haec corporaliter dicta sint. Moraliter autem hoc modo: cum sit humanae naturae admirabilis constructio facta, videlicet templum Dei et Verbi ejus, discipuli caeterique sancti, non solum tunc, sed etiam modo miranda opera Dei erga figmentum humanum confitentes, ante conspectum Christi intercedunt, et provocant Christum, ut ne deserat genus humanum propter peccata ipsorum, sed magis moveant eum ad indulgentiam opera ejus miranda, quam ad iracundiam iniquitas eorum.

geniessen. Denn wenn auch nach ihm erst nach der Vollendung aller Auserwählten die volle Seligkeit eintritt[1]), so hindert das doch keineswegs die Seelen der Gerechten im Jenseits, die Unterstützung ihrer Fürbitte den auf Erden lebenden Gläubigen angedeihen zu lassen.

Die Lehranschauung des grossen Alexandriners passt völlig zu seiner Lehre über die Geisterwelt und deren Stellung in der ganzen Heilsökonomie Gottes. Alles Geschöpfliche seufzt nach der Erlösung; und die gerechten Seelen, welche bereits ihrer Auserwählung sicher sind, vereinigen ihr Seufzen mit denen, welche noch nicht dahin gelangten. Darum deutet er auch die Worte des hl. Paulus im Römerbrief (VIII, 22—23) auf diese mitleidsvolle Unterstützung, welche die Gerechten im Jenseits den streitenden Gläubigen auf Erden zu Theil werden lassen[2]). Jene nehmen somit thätigen Antheil an dem Ministerium der guten Engel, welche bekanntlich in dem Lehrsystem des Origenes, zur Ausführung der Absichten Gottes betreffs der Geschöpfe, eine so grosse Rolle

---

1) Origenes, in Lev. hom. VII, 2 (ed. Lommatzsch 9, p. 294): Nondum receperunt laetitiam suam ne Apostoli quidem, sed et ipsi exspectant, ut et ego laetitiae eorum particeps fiam. Neque enim decedentes hinc sancti continuo integra meritorum suorum praemia consequuntur, sed exspectant etiam nos, licet morantes, licet desides. Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent nostra peccata. — Vgl. zu der Eschatologie des Origenes Atzberger, Christl. Eschatologie, S. 402 ff.

2) Origenes, Comment. in Ep. ad Rom. lib. VII, n. 6 (Migne, P. Gr. XIV, 1118): „Similiter et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram" etc. (Rom. VIII, 26). Cum in superioribus (Rom. VIII, 22) dixisset, quia omnis creatura his qui in agone huius vitae sunt positi congemisceret et condoleret, hoc est collaboraret viresque conferret, tum etiam seipsum Paulus (Rom. VIII, 23) ac sui similes proferre gemitus pro laborantibus memorasset, ut per haec solaretur in certamine positos, cum viderent omnes sanctos universamque creaturam affectu secum laborare gemitusque coniungere, addit nunc excelsius quid et sublimius. Ne, inquit, parvum putetis quod omnis nobiscum congemiscit et condolet creatura; ne parvum videatur quod nos ipsi gemimus pro laboribus vestris. Etiam divinae ipsi naturae erga agones nostros (vobiscum enim me quoque coniungo) inest quidam miserationis affectus.

spielen. Ja, der alexandrinische Lehrer bezeichnet an einer Stelle als eines der Geheimnisse, die nicht für Alle bestimmt sind, dass nicht bloss die Seelen der Gerechten, ähnlich wie die guten Engel, den Dienst der Heilswirkung für die Menschen ausüben, sondern dass auch die Bösen nach dem Tode den Menschen gegenüber handeln wie die bösen Geister, mit denen sie in das ewige Feuer, nach dem Worte Christi, gestürzt werden [1]). Daraus geht hervor, wie die spekulative Ausgestaltung des Lehrstückes über die Beziehungen der Verstorbenen zu den Lebenden, wie wir sie bei Origenes vorfinden, mit seiner ganzen Anschauung über die Geisterwelt in Zusammenhang steht.

Allein man darf daraus keineswegs schliessen, dass die Grundlage der ganzen Lehre, nämlich die Annahme einer thatsächlichen und wirksamen Fürbitte der Seelen verstorbener Auserwählten vor Gott zu Gunsten der Gläubigen, erst durch Origenes geschaffen worden sei. Dies ist vielmehr eine in der ganzen Kirche verbreitete Glaubensanschauung, welche wir bereits in der nachapostolischen Zeit vorfanden und welche in dieser Epoche weiter entwickelt wurde. Dass dem so ist, bezeugt schon Origenes selbst, indem er uns mittheilt, dass einer der alten Lehrer diese Lehre von der Mitwirkung der verstorbenen Gerechten zur Erreichung des

---

1) Origenes, Comment. in epist. ad Rom. lib. II, n. 4 (Migne, P. Gr. XIV, 878): Requiritur sane a quibusdam cur dies hic, de quo superius bibliothecas propheticas movimus, in fine mundi statutus sit, ut omnes qui ab initio saeculi usque ad finem ipsius defuncti sunt, ad hunc ultimum diem iudicandi reserventur. Cuius rei interiores causas certum est secretioribus mysteriis contegi . . . . Jam vero si etiam extra corpus positi vel sancti, qui cum Christo sunt, agunt aliquid et laborant pro nobis ad similitudinem angelorum, qui salutis nostrae ministeria procurant; vel rursum peccatores etiam ipsi extra corpus positi agunt aliquid secundum propositum mentis suae, ad angelorum nihilominus similitudinem sinistrorum, cum quibus et in aeternum ignem mittendi dicuntur a Christo, habeatur et hoc quoque inter occulta Dei nec chartulae committenda mysteria.

Heiles durch die Gläubigen vorgetragen hat[1]). Es erhellt ferner daraus, dass wir unter den Vorwürfen, welche Celsus den Christen machte, auch jenen finden, die Christen hätten nach und neben Gott noch andere Wesen sich geneigt zu machen. Das weist darauf hin, dass die Gläubigen thatsächlich zur Zeit des Celsus an die Mithülfe von Engeln und heiligen Seelen bei dem Kampfe um ihr Heil glaubten; nur wurde diese Glaubensanschauung von dem Gegner des Christenthums missverstanden und falsch gedeutet. Origenes hat in der That diesen Vorwurf des Celsus auf die Fürbitte und die Unterstützung von Seiten der Engel und der seligen Geister verstanden, und er widerlegt denselben in einer für unseren Zweck wichtigen Stelle, indem er ausführt, dass demjenigen, welcher die Gunst und die Zuneigung Gottes besitzt, alle Engel und Seelen und Geister gewogen sind, welche Gottes Freunde und Lieblinge sind. Sie wissen diejenigen zu erkennen, die sich des göttlichen Wohlgefallens würdig erzeigen; und sie begnügen sich nicht mit dem blossen Wohlwollen gegen solche, sondern sie verleihen denen, die Gott den Herrn verehren, ihren Beistand; sie bemühen sich, ihnen Gottes Huld zu verschaffen; sie flehen und beten gemeinsam mit ihnen um Gottes Gnade; sie sind voll der Theilnahme für das menschliche Geschlecht, kämpfen mit

---

1) Origenes, hom. 16 in Josue, n. 5 (ed. Lommatzsch, 11, p. 150): Sed requiris qui sint isti qui pugnant et quae est illa pugna quam illi gerunt. Ego sic arbitror, quod omnes illi, qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adiuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quendam de senioribus magistris audivi dicentem in eo loco, in quo scriptum est in Numeris, quia „ablingent synagoga illa“ hanc synagogam, sicut „ablingit vitulus herbam viridem in campo“ (Num. XXII, 4). Dicebat ergo: quare huiusmodi similitudo assumta est, nisi quia hoc est, quod intelligendum est in hoc loco, quod synagoga Domini, quae nos praecessit in sanctis, ore et lingua consumit adversariam synagogam, id est, orationibus et precibus adversarios nostros absumit? Non ergo armis pugnandum est nobis adversum hostes nostros invisibiles, sed orationibus et verbi Dei meditationibus et operibus ac sensibus rectis. Sic enim armabantur et patres, fide et operibus vincentes . . .

denen, die sich Gott und seinem Dienste weihen, gegen die Dämonen, die Christus der Herr überwunden hat [1]). Obgleich hier Origenes seine Geister- und Seelenlehre wieder der Ausführung des Einzelnen zu Grunde legt, so beweist doch der Umstand, dass er in diesem Sinne gegen Celsus polemisiert, dass dieser zu seiner Zeit bereits eine solche Anschauung in den Kreisen der Christen vorfand.

Vor Allem aber wird die allgemeine Verbreitung der Glaubensanschauung über die dargelegten Beziehungen zwischen den Gerechten im Himmel und den Christen auf Erden beleuchtet durch den Gebrauch, die Verstorbenen um ihre Fürbitte bei Gott anzurufen. Wir finden diese religiöse Uebung im III. Jahrhundert ausdrücklich bezeugt für Afrika und für Rom, auch abgesehen von den Martyrern, von denen wir noch besonders reden werden. Der hl. Cyprian bittet die gottgeweihten Jungfrauen, sie mögen seiner eingedenk sein, wenn die treu bewahrte Jungfräulichkeit in ihnen beginnt geehrt zu werden, d. h. wenn sie glücklich am Ziele im Jenseits angelangt sein werden [2]).

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 64 (ed. Koetschau, II, p. 280): Ἕνα οὖν τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἡμῖν ἐξευμενιστέον καὶ τοῦτον ἵλεω εὐκτέον, ἐξευμενιζόμενον εὐσεβείᾳ καὶ πάσῃ ἀρετῇ . εἰ δὲ καὶ ἄλλους τινὰς βούλεται μετὰ τὸν ἐπὶ πᾶσιν ἐξευμενίζεσθαι θεὸν, κατανοησάτω ὅτι ὥσπερ τῷ κινουμένῳ σώματι ἀκολουθεῖ ἡ τῆς σκιᾶς αὐτοῦ κίνησις, τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ ἐξευμενίζεσθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἕπεται εὐμενεῖς ἔχειν πάντας τοὺς ἐκείνου φίλους ἀγγέλους καὶ ψυχὰς καὶ πνεύματα . συναίσθονται γὰρ τῶν ἀξίων τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ εὐμενισμοῦ, καὶ οὐ μόνον καὶ αὐτοὶ εὐμενεῖς τοῖς ἀξίοις γίνονται ἀλλὰ καὶ συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν καὶ ἐξευμενίζονται καὶ συνεύχονται καὶ συναξιοῦσιν · ὥστε τολμᾶν ἡμᾶς λέγειν ὅτι ἀνθρώποις μετὰ προαιρέσεως προτιθεμένοις τὰ κρείττονα εὐχομένοις τῷ θεῷ μυρίαι ὅσαι ἄκλητοι συνεύχονται δυνάμεις ἱεραὶ, συμπαρέχουσαι τῷ ἐπικήρῳ ἡμῶν γένει . . . . . .

2) Cyprianus, de habitu virginum, c. XXIV (ed. Hartel, I, p. 204): Quae vos singula, o bonae virgines, observare, diligere, implere debetis quae Deo et Christo vacantes ad Dominum, cui vos dicastis, et maiore et meliore parte praeceditis. provectae annis, iunioribus facite magisterium: minores natu, praebete conparibus incitamentum. hortamentis vos mutuis excitate, aemulis de virtute documentis ad gloriam provocate. durate fortiter, spiritaliter pergite, pervenite feliciter. tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari.

Diese Bitte des hl. Bischofs kann nur verstanden werden von der Fürbitte, welche von den Jungfrauen im Himmel zu Gunsten ihres einstigen Oberhirten an Gott gerichtet werden soll. Das geht klar hervor aus einer andern Aeusserung Cyprians, in einem Briefe an den Bischof Cornelius von Rom, in welchem er zunächst ihn auffordert, dass sie hinieden einander in ihren Gebeten eingedenk sein mögen; dann aber hinzufügt, das derjenige von ihnen, welcher zuerst stirbt, seine Liebe vor Gottes Angesicht beibehalten möge und dass dessen Gebet für die Brüder und Schwestern nicht aufhören möge[1]). Diese Bitten Cyprians setzen nothwendig die Ueberzeugung voraus, dass die Seelen der verstorbenen Auserwählten durch ihr Gebet vor Gott die überlebenden Gläubigen unterstützen und ihnen Hülfe und Gnade erflehen können; es ist dieselbe Glaubensanschauung, welche den Ausführungen des Origenes zu Grunde liegt. Noch deutlicher spricht sich diese Ueberzeugung aus in jenen römischen Grabschriften aus dem Ende des II. und dem III. Jahrhundert, in welchen die überlebenden Angehörigen, die das Epitaph setzten, direkt die Verstorbenen um ihre Fürbitte für sich und Andere anrufen. So lesen wir auf einer Grabschrift aus dem untern Stockwerk der Priscillakatakombe, welches im II. und III. Jahrhundert als Grabstätte benutzt wurde[2]):

Marine, im mentem (= in mente) nos habeto duobus (= duos) et Macriane f (iliam) c (arissimam).

---

1) Epistula LX, c. 5 (ed. Hartel, II, p. 694): Incumbamus gemitibus adsiduis et deprecationibus crebris. haec sunt enim nobis arma caelestia quae stare et perseverare fortiter faciunt. haec sunt munimenta spiritalia et tela divina quae protegunt. memores nostri invicem simus, concordes adque unanimes, utrubique pro nobis semper oremus, pressuras et angustias mutua caritate relevemus, et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio, pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio. S. oben S. 42.

2) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1892, S. 114.

Diese Bitten haben offenbar die Eltern des verstorbenen Marinus für sich und die Schwester des Verstorbenen an diesen gerichtet.

In gleichem Sinne lesen wir auf Epitaphien, die sicher der vorconstantinischen Zeit angehören:

Pete pro parentes tuos *(sic)*[1]). — Pete pro Celsinianu coniugem *(sic)*[2]). —

Petas pro sorore tua, schliesst ein Epitaph, das aus einem Coemeterium der Salarischen Strasse stammt und jetzt im Museum des Lateran aufbewahrt wird[3]).

Bisweilen wird näher angegeben, um welches Gut der Verstorbene bitten möge; so in der Grabschrift des Atticus, welche lautet:

Attice, dormi in pace, de tua incolumitate securus, et pro nostris peccatis pete sollicitus[4]).

Ein anderes, aus einer Katakombe der Salarischen Strasse stammendes Epitaph sagt:

Suti, pete pro nos *(sic)* ut salvi simus[5]).

Wie diese Gebete aufzufassen sind, nämlich als Fürbitten wie sie von den »Heiligen« im eminenten Sinne dargebracht werden zu Gunsten der Gläubigen, zeigt der folgende Schluss eines Epitaphs aus der Priscilla-Katakombe: Εὔχου ὑπὲρ ἡ(μῶν μετὰ τ)ῶν ἁγίων[6]). Das Gebet »mit den Heiligen« im Jenseits zeigt klar den fürbittenden Charakter, welchen jenes

1) Perret, Catacombes de Rome, t. V, pl. XXXIII, 8.

2) Ibid. pl. XXVII, 60.

3) Der vollständige Text lautet:

ANATOLIVS FILIO BENEMERENTI FECIT
QVI VIXIT ANNIS VII MENSIS VII DIE
BVS XX ISPIRITVS TVVS BENE REQVIES
CAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA.

Lateran-Museum, Inscr. cl. VIII, n. 19; de Rossi, Il Museo epigrafico Pio-Lateranense, tav. VIII, n. 19. — Perret, Catacombes, V, pl. LXX, n. 5. Wie hier, so sind sehr häufig diese Bitten um die Fürbitte der Verstorbenen verbunden mit Wünschen und Gebeten für das Heil der abgeschiedenen Seele.

4) De Rossi, Bullettino, 1894, p. 58.

5) Marangoni, Acta S. Victorini, p. 90.

6) De Rossi, Bullettino, 1890, p. 143.

Flehen der abgeschiedenen Seelen in den Augen der Gläubigen hat.

Von den übrigen hierher gehörigen epigraphischen Texten der vorconstantinischen Zeit[1]) mögen bloss noch zwei wegen ihrer klaren Ausdrucksweise hier Platz finden. Der eine dieser Texte stammt aus dem Coemeterium Ostrianum an der Via Nomentana und lautet:

Διονύσιος νήπιος
ἄκακος ἔνθαδε κεῖ
τε μετὰ τῶν ἁ
γίων . μνήσκεσθε
δε καὶ ἡμων ἐν ταῖ
ς ἁγίαις ὑμῶν πρευχας (sic)
καὶ τοῦ γλύψαντος καὶ γράψαντος[2]).

Hier ersehen wir klar den Sinn des »eingedenk sein,« um welches die Verstorbenen gebeten werden, durch den Zusatz: »in euren heiligen Gebeten.« Die Bitte richtet sich nicht an den im unschuldigen Alter verstorbenen Dionysius allein, sondern auch an die »Heiligen«, mit denen er in dem Coemeterium ruht, nämlich offenbar an die Blutzeugen, welche in der betr. Katakombe beigesetzt worden waren.

Der andere Text stammt aus Gallien: es sind die Schlussverse des berühmten Grabgedichtes von Autun, in welchen Pektorios, der Verfasser des Epitaphs, seine verstorbenen Eltern und seine Brüder anfleht, im Frieden des »Ichthys«, d. h. Christi, seiner zu gedenken, nämlich in dem angegebenen Sinne des Fürbittgebetes:

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Die Acclamationen und Gebete der altchristl. Grabschriften, S. 54 ff., wo mehrere andere Texte erwähnt sind.

2) Marchi, Monumenti delle arti christiane primitive, p. 104; Perret, Catacombes, V, pl. XLIV, 3; Wilpert, Ein Cyclus christologischer Gemälde, S. 42. — Übersetzung: Dionysius, ein unschuldiges Kind, ruht hier mit den Heiligen. Gedenket unser in euren heiligen Gebeten, und zwar sowohl dessen der die Inschrift geschrieben als dessen der sie eingemeisselt hat. — In Z. 6 ist das letzte Wort zu lesen: προσευχαῖς.

Ἀσχάνδιε πάτερ, τῷμῷ κε(χα)ρίσμενε θυμῷ
Σὺν μ(ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει)οῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰ(χθύος εἰρήνῃ σέο) μνήσεο Πεκτορίουο [1]).

Dieses Monument bezeugt für Gallien dieselbe gläubige Anschauung, welche wir in Afrika und Rom vorgefunden haben.

Die Wichtigkeit dieser Zeugnisse für unsere Untersuchung liegt auf der Hand. Der im christlichen Abendlande verbreitete Gebrauch, die Seelen der im Besitze des himmlischen Reiches im Jenseits gedachten Gläubigen anzurufen um ihre Fürbitte bei Gott, setzt im christlichen Volke dieselbe Glaubensüberzeugung voraus, welche der Spekulation eines Origenes zu Grunde liegt. Sie steht im engen Zusammenhange mit der Lehre von der innigen, alle der Erlösung theilhaftig gewordenen Menschen umfassenden Verbindung. Die verstorbenen Gerechten bleiben in Beziehung mit den lebenden Gläubigen; sie sind besorgt um deren Heil und bethätigen sich darum als deren Fürsprecher bei Gott, um für sie Gnade und Hülfe zu erlangen. Daraus zog das christliche Volk den Schluss, die abgeschiedenen Seelen um ihre Hülfe und Fürbitte anzurufen. In den Abhandlungen über das Gebet, welche kirchliche Lehrer im III. Jahrhundert verfasst haben, werden diese Anrufungen nicht besonders behandelt. Origenes spricht zwar von Bitte, Fürbitte und Danksagung, welche man an Heilige richten kann [2]); allein er scheint offenbar bloss an »Heilige« im Sinne des Urchristenthums, nämlich an lebende Gläubige, zu denken, da er sagt, eine Bitte solle man bloss an Heilige richten, wenn man nämlich einen Paulus oder Petrus findet, auf dass sie uns helfen. Wir können wohl begreifen, dass diese Anrufungen nicht

1) Aus der reichen Litteratur genügt es zu erwähnen: Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, I, p. 8, n. 4; Pohl, das Ichthysmonument von Autun, Diss., Berlin 1880. — Übersetzung: Aschandios, o Vater, meines Herzens Geliebter, sammt der süssen Mutter und den Brüdern, im Frieden des Ichthys gedenke deines Pektorios.

2) Origenes, Vom Gebete, c. XIV, n. 6 (ed. Koetschau, II, p. 333).

besonders erwähnt werden, da jene Schriftsteller das Gebet im eigentlichen Sinne, nämlich das Lob-, Dank- und Bittgebet, welches an Gott als den einzigen höchsten Herrn gerichtet wird, behandeln. Darum sagt Origenes auch: Wenn wir aber verstehen was προσευχή ist, so ist wohl zu keinem Geschöpf zu beten, auch nicht zu Christus selbst, sondern bloss zu dem Gott des Weltalls und zu dem Vater, zu welchem unser Heiland sowohl selbst betete als auch uns beten lehrt[1]). Auch in den andern Abhandlungen wird das Gebet im eminenten Sinne, das nur an Gott gerichtet wird, besprochen. Die oben angeführten Inschriftentexte beweisen jedoch aufs sicherste, dass die Gläubigen die Seelen der Gerechten um ihre Fürbitte anriefen.

Wenn nun die Gläubigen überzeugt waren, dass die Seelen der Gerechten im Jenseits ihnen Gottes Beistand durch ihre Fürbitte verschaffen konnten, so stellten sie doch nicht alle Seligen im Himmel in dieser Beziehung auf dieselbe Stufe. Besonders hervorragende Heilige, die den ersten Rang unter den Auserwählten einnahmen, waren die Martyrer mit den Aposteln, letztere sowohl als die von Christus gesandten Gründer der Kirche und vollkommene Diener des Herrn wie auch als Martyrer. Die besondere Hochschätzung der Blutzeugen des Glaubens, mit Einschluss der Apostel, entwickelte sich immer mehr; sie wurden die »Heiligen« im höchsten Sinne und ihre Verehrung gestaltete sich im Laufe des III. Jahrhunderts zu festen Formen aus.

3. Die Stellung der Martyrer in der Kirche.

Der für das treue Bekenntniss des Glaubens erlittene gewaltsame Tod erhob den Gläubigen in den Augen seiner Zeitgenossen wie der Nachwelt zu einem vollkommenen Heiligen. Zahlreiche Zeugnisse bei den Schriftstellern der

1) Vom Gebete, c. XV, n. 1 (ed. Koetschau, II, p. 333 f.) — Es ist hier nicht der Ort, diese Anschauung des Origenes an sich zu untersuchen.

Epoche vom Ende des II. bis zum Beginn des IV. Jahrhunderts lassen uns jene besondere Hochschätzung der Blutzeugen sowie die sich daraus ergebenden praktischen Folgerungen für die liturgische Feier und die religiösen Gebräuche unter den Gläubigen erkennen. Diese Epoche ist die Zeit der vollen Ausbildung der Martyrerverehrung in der Kirche.

Die Kraft der Martyrer, den Tod zu erdulden für den Glauben, kommt aus dem hl. Geist; sie sind darum, nach der Darstellung des hl. Irenaeus, „geistig", weil sie die Mittheilung des göttlichen Geistes empfangen haben [1]). Das Martyrium ist der Inbegriff aller christlichen Tugendübung; der Martyrer ist ein vollkommener Diener Gottes. Dies führt besonders Clemens von Alexandrien aus in einem längern Abschnitt (c. 4—12) des 4. Buches seiner „Stromata". Er schätzt den Zeugentod für den Glauben ungemein hoch, sieht im Martyrer den vollkommenen gnostischen Christen, dessen Beispiel er dem nach Vollkommenheit strebenden Gläubigen, dem „Gnostiker", in verschiedener Form vor Augen hält. Darum hebt Clemens, seinem Zwecke entsprechend, hauptsächlich die ethische Seite des Martyriums hervor, und behandelt dasselbe, als Ausübung der verschiedensten Tugenden, unter steter Rücksichtnahme auf den vollkommenen (gnostischen) Christen. So stellt er den Gläubigen, der nach der Ausübung christlicher Vollkommenheiten strebt, neben den Martyrer, indem er ihm dadurch gleichsam die höchste Stufe unter den Gerechten anweist [2]). Die Blutzeugen sind vollkommene Nach-

1) Adv. haeres. V, c. IX, n. 2 (ed. Stieren, I, p. 737): Si igitur hoc, quod est promtum Spiritus, admisceat aliquis velut stimulum infirmitati carnis, necesse est omnimodo, ut id quod est forte, superet infirmum, ita ut absorbeatur infirmitas carnis a fortitudine Spiritus; et esse eum qui sit talis, non iam carnalem, sed spiritualem, propter Spiritus communionem. Sic igitur martyres testantur et contemnunt mortem, non secundum infirmitatem carnis, sed secundum quod promtus est Spiritus.

2) Clemens Alex., Stromata, l. IV, c. 4, n. 15 (ed. Dindorf, II, 324 f.)

ahmer Christi und der Apostel. Wie Christus den Leidenskelch getrunken hat, er allein für das Heil aller Menschen und Ungläubigen und derjenigen welche ihm nachstellten, so haben, indem sie ihm nachahmten, die Apostel, wirkliche Gnostiker und Vollkommene, gelitten für die Kirchen, welche sie gestiftet haben. Und so müssen die Vollkommenen, den Spuren der Apostel folgend, sich vor aller Sünde hüten und wegen der Liebe zu Gott auch den Nächsten lieben, damit sie, wenn sie in die Lage kommen sollten, ohne dadurch in Versuchung zu gerathen, für die Kirche den Kelch der Leiden trinken können[1]). Im Martyrium zeigt der Christ die vollkommene Liebe zu Gott; denn wegen dieser seiner Liebe trennt er sich gerne vom irdischen Leben, er dankt sogar sowohl demjenigen, welcher für ihn die Ursache war, dass er von hinnen schied, wie demjenigen, welcher ihm nachgestellt hat. Voll guten Muthes tritt er vor den Herrn, seinen Freund, für den er den Leib, und, wie die Richter erwarteten, auch die Seele hingegeben hat; und er wird vom Heiland mit den Worten begrüsst: „O lieber Bruder!“ wegen der Aehnlichkeit des Lebens mit ihm. Die Christen nennen das Martyrium „die Vollendung“, nicht weil dadurch das Leben des Menschen ein Ende nimmt, sondern weil es das vollkommene Werk der Liebe gezeigt hat[2]).

---

1) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, c. IX, n. 75 (ed. Dindorf, II, 359): Μόνος τοίνυν ὁ κύριος διὰ τὴν τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ ἀνθρώπων καὶ τὴν τῶν ἀπίστων ἀποκάθαρσιν „ἔπιεν τὸ ποτήριον.“ ὃν μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν ἃς ἔπηξαν ἔπαθον. οὕτως οὖν καὶ οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί γε εἶναι ὀφείλουσι καὶ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον ἀγαπᾶν καὶ τὸν πλησίον ἵν', εἰ καλοίη περίστασις, ὑπὲρ ἐκκλησίας ἀσκανδάλιστοι τὰς θλίψεις ὑπομένοντες τὸ ποτήριον πίωσιν.

2) Clemens Alex., Stromata, l. IV, c. IV, n. 14 (ed. Dindorf, II, 323). Die prägnanteste Stelle lautet wörtlich: Εὐθαρσήσας τοίνυν πρὸς φίλον τὸν κύριον, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ σῶμα ἐκὼν ἐπιδέδωκεν, πρὸς δὲ καὶ τὴν ψυχήν, ὡς οἱ δικασταὶ προσεδόκησαν, ἔρχεται, „φίλε κασίγνητε“ ποιητικῶς γε ἀκούσας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα. — Vgl. auch lib. VII, c. XI, n. 66—67 (ed. cit. III, 308 f.).

Alle Schriftsteller des III. Jahrhunderts vertreten die Ansicht, das Martyrium verleihe die vollkommene Reinigung von allen Sünden, auch wenn ein Gläubiger vor dem Empfang der Taufe den Zeugentod erduldet. Clemens Alex. wendet das Wort Sap. III, 2—4, auf das Martyrium an und findet darin eine „glorreiche Reinigung" ausgedrückt, welche durch dasselbe verliehen wird[1]); ferner zieht er aus dem Worte des Herrn: „Wer aber bis zu Ende ausharrt, dieser wird selig werden" (Matth. XXIV, 13) die Schlussfolgerung, dass das Martyrium die Reinigung von Sünden ist mit darauf folgender Glorie[2]). Unter den verschiedenen Mitteln der Sündenvergebung, die in den Evangelien aufgezählt werden, nennt Origenes an zweiter Stelle das Leiden des Martyriums[3]). In seinem herrlichen Schriftchen über das Martyrium fordert derselbe Lehrer die Leser auf, mit ihm zu bedenken, wie oft Jeder in Gefahr schwebte, eines gewöhnlichen Todes zu sterben; vielleicht sind sie darum davor bewahrt geblieben, damit sie sich mit ihrem eigenen Blute taufen und von jeder Sünde reinigen lassen, um so am Altare im Himmel an der Seite ihrer Mitkämpfer ihren Aufenthalt zu nehmen[4]). Ja Origenes gibt sogar, im Anschluss an das Wort des Herrn: „Ich habe getauft zu werden mit einer Taufe, die ihr nicht kennt; und wie drängt es mich, dass sie vollendet werde" (Luc. XII, 5), der Blut-

1) Stromata, lib. IV, c. XVI, n. 104 (ed. Dindorf, II, 376): Εἶτα ἐπάγει κάθαρσιν ἔνδοξον τὸ μαρτύριον διδάσκουσα „καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται, ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτούς."

2) Ibid. IV, c. IX, n. 74 (ed. cit. II, 359): ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης.

3) Origenes, In Levit. hom. II, n. 4 (Migne, P. Gr. XII, 418): Audi nunc quantae sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio *est in passione martyrii*.

4) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 39 (ed. Koetschau, I, p. 37): Ὑπομνησθῶμεν ἕκαστος, ὁσάκις ἀποθανεῖν τὸν κοινὸν θάνατον ἐκινδύνευσε, καὶ λογισώμεθα, μή ποτε διὰ τοῦτο ἐτηρήθημεν, ἵνα βαπτισάμενοι τῷ ἑαυτῶν αἵματι καὶ ἀπολουσάμενοι πᾶσαν ἁμαρτίαν παρὰ τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ τὰς διατριβὰς μετὰ τῶν συναγωνισαμένων ποιησώμεθα.

taufe den Vorzug vor der Wassertaufe; von denen, welche mit dieser letztern getauft werden, bewahren wenige dieselbe rein bis zum Lebensende; wer aber die Bluttaufe empfängt, der kann nicht mehr sündigen. Darum würde er voll Zuversicht aus dem Leben scheiden, wenn er die zweite Taufe, im Tode für Christus, empfangen könnte. Er führt dann den Grund dafür aus: weil nämlich der Fürst dieser Welt nichts in der durch ihr Blut gereinigten Seele finden kann, was er gegen sie verwenden könnte; und weil die Seele des Martyrers über alle Mächte in den Lüften hinaufsteigt bis zum himmlischen Altar[1]). Die gleiche Ansicht finden wir auch

1) Origenes, In librum Judicum hom. VII, n. 2 (Migne, P. Gr. XII, 980 s.): Pertendit enim nostra probatio non usque ad verbera solum, sed usque ad profusionem sanguinis pervenit: quia et Christus, quem sequimur, pro redemptione nostra effudit sanguinem suum, ut inde exeamus loti sanguine nostro. Baptisma enim sanguinis solum est quod nos puriores reddat, quam aquae baptismus reddidit. Et hoc ego non praesumo, sed Scriptura refert, dicente Domino ad discipulos: „Baptismum habeo baptizare quod vos nescitis. Et quomodo urgeor ut perficiatur“ (Luc. XII, 5). Vides ergo quia profusionem sanguinis sui baptisma nominavit. Et ne ista dicens offendam, vereor ne istud baptisma eminentius sit illo baptismate quod per aquam traditur. Illo enim accepto, valde pauci sunt ita beati, qui id immaculatum usque ad exitum vitae servare potuerint. Hoc vero baptismo qui baptizatus fuerit, peccare iam ultra non potest . . . . . Mihi si concederet Deus, ut proprio sanguine diluerer, ut baptismum secundum morte pro Christo suscepta perciperem, securus ex isto saeculo discederem: ut veniens ad animam meam de hac vita exeuntem, princeps huius mundi non inveniret quidquam, quin potius et sanguinis mei profusione sopiretur, nec auderet in aliquo criminari animam cruore suo dilutam, morte sua clarificatam, sanguine suo lotam . . . . Quis enim sequi possit animam martyris, quae supergressa omnes aërias potestates, ad coeleste tendit altare? Ibi enim sub altare Dei animae martyrum positae dicuntur diebus ac noctibus proclamare dicentes: „Quousque, Domine, qui iustus et verus es, non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant terram?“ (Apoc. VI. 10). Ibi enim positae divinis assistunt sacrificiis. Sed beati sunt qui haec merentur . . . . Beata illa anima quae occurrentes sibi aëreas daemonum turmas profusi in martyrio sanguinis cruore deturbat . . . . Beatae sunt ergo animae quae sic Christum sequuntur, quomodo eas Christus praecessit. Et ideo quia sic sequuntur, usque ad ipsum Dei altare perveniunt, ubi est ipse Dominus Jesus Christus pontifex futurorum bonorum.

bei den abendländischen Schriftstellern. Tertullian spricht dieselbe an verschiedenen Stellen seiner Schriften aus, und zwar in vielfach völlig mit Origenes übereinstimmender Weise. So nennt er den Martertod die „zweite Untertauchung“ [1]), das „zweite Bad“; er wendet ebenfalls den oben angeführten Ausspruch des Herrn auf das Martyrium an und sieht in dem Blut und Wasser, das aus der geöffneten Seite des Herrn hervorfloss, diese beiden Taufen versinnbildet [2]). Im Martertod werden alle Sünden vergeben; darum danken die Christen den sie verurtheilenden Richtern für deren Urtheilsspruch; von ihnen zum Tod verurtheilt, werden die Christen von Gott freigesprochen [3]). Mit Berücksichtigung der vielen Gefahren, welche dem Christen nach Empfang der Taufe drohen und welche Vielen zum Verderben werden, hat Gott dieses zweite Mittel zur vollkommenen Vergebung aller Sünden und zur sichern Erreichung des ewigen Heiles eingesetzt. Das Martyrium ist der höchste Ausdruck der vollkom-

---

1) Tert. de patientia, c. XIII (ed. Oehler, I, 610): Cum vero producitur ad experimentum felicitatis, ad occasionem *secundae intinctionis*, ad ipsum divinae sedis ascensum, nulla plus illic quam patientia corporis.

2) De baptismo, c. XVI (ed. Oehler, I, p. 634): Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo dominus: Habeo, inquit, baptismo tingui, cum iam tinctus fuisset. Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos facere aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptimos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem eius crederent, aqua lavarentur, qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. Vgl. Tert. de pudicitia, c. IX (ed. cit. p. 812).

3) Apologeticus, c. L. (ed. Oehler, I, p. 301): Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum quid intus in re sit? quis non, ubi requisivit, accedit? ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat? Omnia enim huic operi delicta donantur. Inde est, quod ibidem sententiis vestris gratias agimus. Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a deo absolvimur.

menen Liebe, und die Liebe bedeckt die Menge der Sünden[1]).

Tertullians grosser Schüler Cyprian vergleicht ebenfalls das Martyrium mit der Taufe, und sieht in jenem eine zweite Taufe, die erhabener und vollkommener ist als diese: das möge man den Christen, in der Gefahr der Verfolgung, vortragen, damit sie auf den Martertod vorbereitet werden[2]). In dem Ketzertaufstreite war der Glaube, dass die vor Empfang der Taufe gemarterten Katechumenen ebenso die Krone der ewigen Glorie erlangten, wie die vor dem Martyrium Getauften, gegen Cyprians Ansicht über die Ketzertaufe vorgebracht worden. Darum sieht sich dieser veranlasst, in dem Briefe an Jubaianus die Frage zu behandeln und das Argument zu widerlegen. Wir ersehen daraus, dass die Glaubensanschauung über den vollen Ersatz der Wassertaufe

---

1) Tert. Scorpiace, c. VI (ed. cit. I, 512): Prospexerat et alias Deus imbecillitates conditionis humanae, adversarii insidias, rerum fallacias, saeculi retia, etiam post lavacrum periclitaturam fidem, perituros plerosque rursum post salutem, qui vestitum obsoletassent nuptialem, qui faculis oleum non praeparassent, qui requirendi per montes et saltus et humeris essent reportandi. Posuit igitur secunda solatia, et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum. De cuius felicitate David: Beati quorum dimissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputaverit Deus delictum. Proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur. Sic dilectio operit multitudinem peccatorum quae Deum scilicet diligens ex totis viribus suis, quibus in martyrio decertat, ex tota anima sua, quam pro Deo ponit, hominem martyrem excudit.

2) Cyprian, ad Fortunatum, praef. c. 4 (ed. Hartel, I, p. 319): Nos tantum qui Domino permittente primum baptisma credentibus dedimus ad aliud quoque singulos praeparemus insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptisma in quo angeli baptizant, baptisma in quo Deus et Christus eius exultant, baptisma post quod nemo iam peccat, baptisma quod fidei nostrae incrementa consummat, baptisma quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. in aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. amplectenda res est et optanda et omnibus postulationum nostrarum precibus expetenda, ut qui servi Dei fuimus simus et amici.

durch das Martyrium für den Christusgläubigen von allen kirchlichen Lehrern festgehalten wurde[1]). Erwähnen wir hier noch, dass in den Martyrakten des Rogatianus und Donatianus, von denen jener als Katechumen den Tod erlitt, Donatianus in seinem Gebete für ihn zu Gott fleht, er möge den reinen Glauben des Rogatianus als Taufe, die Vergiessung des Blutes als Firmung ansehen[2]).

Der Martertod ist der vollkommene Sieg über den Fürsten der Finsterniss und die bösen Dämonen, welche mit allen Kräften arbeiten, die Menschen von der Erlangung des Heiles abzuhalten. Dies geht aus verschiedenen der bisher angeführten Zeugnisse hervor. Nach Tertullian wird

---

1) Cyprianus, Epistula LXXIII, c. 22 (ed. Hartel, II, p. 795): Quo in loco quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecuminos nobis opponunt, si quis ex his antequam in ecclesia baptizetur in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. sciant igitur eiusmodi homines suffragatores et fautores haereticorum catecuminos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum diabolum de divinis castris cum plena et sincera Dei patris et Christi et Spiritus sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptisma baptizari. sanguine autem suo baptizatos et passione sanctificatos consummari et divinae pollicitationis gratiam consequi declarat in evangelio idem Dominus, quando ad latronem in ipsa passione credentem et confitentem loquitur et quod secum futurus sit in paradiso pollicetur. — Vgl. auch die Schrift de rebaptismate, c. 11 (ed. Hartel, III, 82), c. 14 (ed. cit. p. 87).

2) Passio ss. Rogatiani et Donatiani, c. V (Ruinart, ed. Ratisp. p. 323): Beatus autem Rogatianus sine baptismatis gratia se perventum esse contristatur, sed hoc sibi ex fide credidit esse pro lavacro, si fratris sui catholici osculum mereretur. Quo comperto, beatus Donatianus pro germano his verbis fudit preces ad Dominum dicens: Domine Jesu Christe, apud quem hoc obtinent prompta vota, quod facta, quia ubi non potuisse impedit, sufficere creditur voluisse, cum nobis donasti eligere, tibi soli posse reservasti: sit famulo tuo Rogatiano pura fides donum baptismatis, et si contigerit, persistente praeside, crastina die nos feriente gladio interire, sanguinis effusio fiat ei chrismatis sacramentum.

der Christ durch den Glauben dem Rachen des Teufels entrissen, durch das Martyrium aber schlägt er diesen Feind des Heiles völlig nieder; durch den Glauben wird der Christ befreit vom Teufel, durch den Martertod verdient er sich die Krone des vollständigen Sieges über denselben [1]). Besonders Origenes sieht, in Folge seiner Anschauungen über die Geisterwelt überhaupt und deren Thätigkeit den Menschen gegenüber, in den Verfolgungen einen direkten Kampf der Kirche mit den bösen Mächten der Finsterniss, und die Blutzeugen Christi entwaffnen mit Christus die Mächte und die Gewalten und triumphiren mit ihm. Denn gleichwie sie seine Leidensgenossen sind, so nehmen sie auch Theil an den in seinem Leiden vollbrachten Heldenthaten, und zu diesen zählt der Triumph über die bösen Mächte und Gewalten [2]). Dadurch dass die Seelen derjenigen, die um des christlichen Glaubens willen sterben, herrlich und glorreich den Leib verlassen, schwächen sie die Macht der Dämonen und vereiteln deren böse Anschläge wider die Menschen. Darum glaubt Origenes, die Dämonen scheuen sich, es nochmals mit der Rache zu versuchen, weil sie aus Erfahrung wissen, dass sie von den Blutzeugen der Wahrheit besiegt werden. Und

---

1) Tertullian, Scorpiace, c. VI (ed. Oehler, I, p. 509): Sed si certaminis nomine Deus nobis martyria proposuisset, per quae cum adversario experiremur, ut, a quo libenter homo elisus est, eum iam constanter elidat, hic quoque liberalitas magis quam acerbitas Dei praeest. Evulsum enim hominem de diaboli gula per fidem iam et inculcatorem eius voluit efficere per virtutem, ne solummodo evasisset, verum etiam evicisset inimicum. Amavit, qui vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam, ut, qui gaudebamus liberati, exultemus etiam coronati.

2) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 42 (ed. Koetschau, I, p. 39): Φησὶ δὲ διὰ προφήτου ὁ Θεός· „καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι.“ ποῖος οὖν ἄλλος εὐπρόσδεκτος καιρὸς, ἢ ὅτε διὰ τὴν εἰς Θεὸν ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν ὑπὸ φρουρὰν πομπεύοντες ἐν τῷ κόσμῳ καὶ θριαμβεύοντες μᾶλλον ὑπερ θριαμβευόμενοι ἀπαγόμεθα; οἱ γὰρ ἐν Χριστῷ μάρτυρες συναπεκδύονται αὐτῷ „τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας“ καὶ συνθριαμβεύουσιν ὡς κοινωνοὶ τῶν παθημάτων αὐτοῦ γινόμενοι οὕτως καὶ τῶν ἐν τοῖς παθήμασιν αὐτοῦ ἀνδραγαθημάτων, ἐξ ὧν ἐστι καὶ τὸ θριαμβεῦσαι „τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας,“ ἂς μετ' ὀλίγον ὄψεσθε νενικημένας καὶ κατησχυμμένας.

bis sie die erlittene Niederlage vergessen, dürfte die Welt mit den Christen wohl in Frieden bleiben. Wenn sie aber ihre Kräfte wieder sammeln und, durch ihre Bosheit verblendet, an den Christen sich zu rächen suchen, indem sie dieselben verfolgen, werden sie überwunden und geschlagen werden; und die Seelen der Gerechten, welche dann ihr Leben wieder für den Glauben hingeben, werden die Heeresmacht des Bösen aufs neue niederwerfen. Die Dämonen lassen sich darum zuweilen mit den Christen, die den Gerichten überliefert werden, in einen Kampf ein; das Bekenntniss der Einen bereitet ihnen Qualen, die Verleugnung der Andern macht ihnen neuen Muth[1]). So sind die Martyrer gleichsam die Beschützer der ganzen Kirche vor der Macht der Dämonen[2]).

Die Seelen der Martyrer geniessen in höherem Grade als diejenigen aller andern Christen die Freuden des Himmels; sie gelangen gleich nach dem Tode in den Besitz der himmlischen Glorie; sie kommen sofort zu Gott und Christus in das himmlische Reich. Es ist bekannt, wie verschieden die Ansichten der Schriftsteller unserer Epoche sind in Bezug auf den Zustand der abge-

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 44 (ed. Koetschau, II, p. 258): Ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ψυχαὶ τῶν διὰ χριστιανισμὸν ἀποθνῃσκόντων δι' εὐσέβειαν μετ' εὐκλείας ἀπαλλαττόμεναι τοῦ σώματος καθήρουν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων καὶ ἀτονωτέραν αὐτῶν ἐποίουν τὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλήν, διὰ τοῦτο οἶμαι τῇ πείρᾳ μαθόντες οἱ δαίμονες ἑαυτοὺς ἡττωμένους καὶ κρατουμένους ὑπὸ τῶν μαρτύρων τῆς ἀληθείας ἐφοβήθησαν πάλιν ἥκειν ἐπὶ τὸ ἀμύνεσθαι· καὶ οὕτως, ἕως ἐπιλάθωνται ὧν πεπόνθασι πόνων, εἰκὸς εἶναι τὴν τοῦ κόσμου πρὸς Χριστιανοὺς εἰρήνην. ἐπὰν δὲ συλλέξωνται τὴν δύναμιν καὶ ὑπὸ τῆς κακίας τυφλούμενοι πάλιν ἀμύνεσθαι θέλωσι καὶ Χριστιανοὺς διώκειν, πάλιν καθαιρεθήσονται· καὶ τότε πάλιν αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβούντων καὶ δι' εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελοῦσι τὸ τοῦ πονηροῦ στρατόπεδον. — Das Martyrerblut zerstört die Macht der Dämonen: Orig., Comm. in Joan. tom. VI, n. 36 (Migne, P. Gr. XIV, 293).

2) In den Martyrerakten erscheint regelmässig der Teufel als der Feind, welcher die Blutzeugen bekämpft und besiegen will. Durch ihre Standhaftigkeit bis zum Tode überwinden die Martyrer ihren Gegner. Die diesbezüglichen Stellen sind so zahlreich, dass eine Aufzählung derselben unnütz erscheint.

schiedenen Seelen im Jenseits bis zum Weltende. Allein darin stimmen alle überein, dass die Blutzeugen direkt zu Gott in den Himmel gelangen, selbst wenn auch für sie, wie für alle Auserwählten, die Apostel nicht ausgenommen, nach der Ansicht Einzelner, die volle Seligkeit erst nach dem Weltende und dem letzten Gerichte eintritt. Diese allgemeine Ueberzeugung ist wichtig für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen den Seelen der Blutzeugen und den Gläubigen auf Erden. Irenaeus lehrt, dass die Kirche, wegen der Liebe die sie zu Gott hat, an allen Orten eine Menge von Martyrern zum Vater voraus sendet[1]). Die Ausdrücke, welche Clemens von Alexandrien gebraucht, um den Lohn des Martyriums zu schildern, nöthigen ebenfalls zu dem Schlusse, dass er den Blutzeugen gleich nach dem Tode einen besonderen Lohn im Himmel zuerkennt. Die Thüre des gewaltsamen Todes bezeichnet er als den Anfang des wahren Lebens[2]). Der Martyrer enteilt zu den höhern Regionen, indem er den Leib jenen zurücklässt, die bloss diesen festhalten können[3]); er strebt, durch den Tod befreit, zum Herrn, und wird durch den Wechsel des Lebens nicht in anderer Weise berührt, als Einer der von einem Lebens-

---

1) Irenaeus, Adv. haer. IV, c. 33, n. 9 (ed. Stieren, I, 671): Quapropter ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem. — Vgl. ibid. c. 31, n. 3 (ed. cit. I, 663 s.).

2) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, cap. VII, n. 44 (ed. Dindorf, II, 341): Τοῖς δὲ ἀθλίοις τῶν ἀνθρώπων θάνατος εἶναι ὁ βιαιότατος ἡ δι' αἵματος μαρτυρία τοῦ κυρίου δοκεῖ, οὐκ εἰδόσι τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς ἀρχὴν εἶναι τὴν τοιαύτην τοῦ θανάτου πύλην, καὶ οὔτε τὰς τιμὰς τὰς μετὰ θάνατον τῶν ὁσίως βεβιωκότων οὔτε τὰς κολάσεις τῶν ἀδίκως καὶ ἀσελγῶς πεπολιτευμένων συνεῖναι βούλονται . . .

3) Stromata, lib. IV, cap. VIII, n. 2 (ed. cit. II, 349): Οὔτ' οὖν ἡ τῆς εὐδαιμονίας ἐλπὶς οὔθ' ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπη δυσανασχετεῖ πρὸς τὰ ὑποπίπτοντα, μένει δὲ ἐλευθέρα κἂν θηρίοις τοῖς ἀργιωτάτοις κἂν τῷ παμφάγῳ ὑποπέσῃ πυρὶ κἂν κατακτείνηται βασάνοις τυραννικαῖς, ταῖς θείαις ἀπαρτωμένη φιλίαις ἀδούλωτος ἄνω περιπολεῖ, τὸ σῶμα παραδοῦσα τοῖς τούτου μόνου ἔχεσθαι δυναμένοις.

alter in das andere übergeht[1]). Aehnliche Gedanken finden wir bei Origenes. Wollen wir unsere Seelen retten, mahnt er, um sie besser denn als Seele wieder zu erhalten, so lasset sie uns durch das Martyrium verlieren. Wenn wir sie nämlich um Christi willen verlieren, und sie dadurch ihm zu Füssen legen, dass wir für ihn sterben, so werden wir ihr das wahre Heil erwerben[2]). Wenn der hl. Paulus in den dritten Himmel entrückt wurde und geheimnissvolle, für Menschen unaussprechliche Worte hörte, so werden die Martyrer nach dem Tode Mehreres und Grösseres erkennen und nicht wieder herabsteigen; wenn sie sich von den Jüngern Christi nicht trennen, werden sie ebenfalls die Himmel durchdringen, sich nicht bloss über die irdischen Geheimnisse erheben, sondern auch über die Himmel und die himmlischen Dinge[3]). Noch mehr: Wer jenen Kelch trinkt, den Jesus getrunken hat, nämlich durch das Martyrium dem Herrn ähnlich wird, der wird mit dem König der Könige thronen, herrschen und richten[4]). Die Martyrer nehmen also nach des Origenes' Anschauung direkten Antheil an der Herrlichkeit Christi im Himmel. Zwar müssen, wie er meint, alle Seelen bei ihrem Eintritt in die andere Welt durch die Feuertaufe hindurch; und diejenigen, welche mit Sünden befleckt ankommen, aber doch zum Paradies gelangen, werden in diesem Feuer gereinigt[5]). Da aber die Seelen der Mar-

---

1) Stromata, lib. IV, c. XI, n. 80 (ed. cit. II, 362): Διὰ τί δὲ οὐ βοηθεῖσθε διωκόμενοι; φασί . τί γὰρ καὶ ἀδικούμεθα ὡς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς θανάτῳ ἀπολυσόμενοι πρὸς τὸν κύριον καὶ καθάπερ ἡλικίας μεταβολὴν, οὕτω δὲ καὶ βίου ἐναλλαγὴν ὑπομένοντες; εἰ δὲ εὖ φρονοῖμεν, χάριν εἰσόμεθα τοῖς τὴν ἀφορμὴν τῆς ταχείας ἀποδημίας παρεσχημένοις, εἰ δι' ἀγάπην μαρτυροῖμεν, εἰ δὲ μὴ, φαῦλοί τινες ἄνδρες εἶναι τοῖς πολλοῖς ἐδοκοῦμεν ἡμεῖς. — Vgl. c. XII, n. 84 (ed. cit. II, 364).

2) Origenes, Vom Martyrium, c. 12.

3) Ibid. c. 13.

4) Ibid. c. 28.

5) Origenes, Selecta in Psalmos, hom. III, n. 1 (ed. Lommatzsch, 12, p. 181): Et ut ego arbitror, omnes nos venire necesse est ad illum

tyrer von jeder Sünde rein im Jenseits ankommen, so gelangen sie ohne irgend welchen Schaden durch dieses Reinigungsfeuer hindurch an den besondern ihnen bestimmten Ort über den Himmeln am Throne Gottes.

Am ausdrücklichsten betont Tertullian das Privileg der Martyrer, gleich nach dem Tode zum Herrn in das himmlische Paradies zu gelangen. Die Seelen aller verstorbenen Gläubigen müssen den Tag der Ankunft des Herrn erwarten, ehe sie zu den himmlischen Freuden gelangen können; sie erwarten in der Unterwelt die festgesetzte Zeit für das Gericht. Bloss die Martyrer sind ausgenommen; ihre Seelen gelangen unmittelbar zum Herrn[1]). Jene Anschauung Tertullians über die Unterwelt stiess auf Widerspruch; man hielt ihm entgegen, dass Christus desshalb in die Unterwelt stieg, damit die Christen nicht in dieselbe gelangen; ferner, welcher Unterschied dann zwischen den Heiden und Christen sei, wenn alle Todten in denselben Kerker gelangten. Darauf antwortet er mit dem Hinweis darauf, dass erst die Zeichen kommen müssen, die der Ankunft des Herrn vorangehen, ehe der Himmel erschlossen werde; dann führt er geradezu als

---

ignem. Etiamsi Paulus sit aliquis, vel Petrus, venit tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: „etiamsi per ignem transeas, flamma non aduret te.“ Si vero aliquis similis mei peccator sit, veniet quidem ad ignem illum sicut Petrus et Paulus, sed non sic transiet sicut Petrus et Paulus. Et quemadmodum ad rubrum mare venerunt Hebraei, venerunt et Aegyptii, sed Hebraei quidem transierunt mare rubrum, Aegyptii autem demersi sunt in ipso: hoc modo etiam nos si quidem Aegyptii sumus, et sequimur Pharaonem diabolum, praeceptis ejus obedientes, demergemur in illum fluvium, sive lacum igneum, cum inventa fuerint in nobis peccata, quae sine dubio ex praeceptis elegimus Pharaonis. Si autem sumus Hebraei, et sanguine agni immaculati sumus redemti, si non portamus nobiscum fermentum nequitiae, ingredimur quidem et nos fluvium ignis. — Vgl. in Exodum hom. VI, n. 4 (ed. cit. 9, p. 63); in Lucam hom. XXIV (ed. cit. 5, p. 179).

1) Tertullian, de resurrectione carnis, c. 43 (ed. Oehler, II, 522): Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus.

Argument für seine Ansicht von der Unterwelt an, dass Johannes in der Apokalypse nur die Seelen der Martyrer im Himmel zeige; und dass Perpetua in ihrer Vision bloss ihre Mitmartyrer im Himmel gesehen habe. In echt Tertullianischer Weise schliesst er: Der ganze Schlüssel des Paradieses ist dein Blut[1]). Die verschiedenen „Wohnungen beim Vater" sind eben bestimmt für die Verschiedenheit der Verdienste[2]).

Der hl. Cyprian vertritt dieselbe Ansicht in Bezug auf die Martyrer; sie werden sofort nach dem Tode der himmlischen Krone theilhaftig und treten ein in die Reihen der Engel. Um nur ein Zeugniss desselben anzuführen, so schreibt er an mehrere Bekenner in den Bergwerken: „Expectatis cotidie laeti profectionis vestrae salutarem diem et iam iamque de saeculo recessuri ad martyrum munera et domicilia divina properatis, post has mundi tenebras visuri

1) De anima, cap. 55 (ed. Oehler, tom. II, 642): Sed in hoc, inquiunt, Christus inferos adiit, ne nos adiremus. Ceterum quod discrimen ethnicorum et christianorum, si carcer mortuis idem? Quomodo ergo anima exhalabit in caelum, Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis, quos domini adventus in saeculo invenerit, obviam ei ereptis in aëram, cum his qui mortui in Christo primi resurgent? Nulli patet coelum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum . . Sed in aethere dormitio nostra cum puerariis Platonis, aut in aëre cum Ario, aut circa lunam cum Endymionibus Stoicorum. Immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint. Et quomodo Joanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Nova mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est.

2) Tert., Scorpiace, c. 6 (ed. cit. I, 511); c. 12 (ibid. 527). Vgl. ad martyras, c. 4 (ibid. 13); de resurrectione carnis, c. 43 (ed. cit. II, 522).

candidissimam lucem et accepturi maiorem passionibus omnibus et conflictationibus claritatem[1]." Dass auch in den andern christlichen Kreisen im Abendlande dieselbe feste Ueberzeugung herrschte, ersehen wir aus den Briefen der Bekenner Moyses, Maximus und ihrer Genossen an den hl. Cyprian, in welchen die Grösse des blutigen Zeugnisses für den christlichen Glauben mit begeisterten Worten geschildert wird. Beim Lesen des Briefes Cyprians konnten sie gleichsam mit den Augen die Martyrer verfolgen, wie sie in den Himmel einzogen und unter den Engeln und himmlischen Mächten ihren Platz einnahmen[2]; und unter den Herrlichkeiten des Martertodes wird ausdrücklich erwähnt, dass die Blutzeugen ohne jeden Aufschub das himmlische Reich erlangen[3]. Die gleiche allgemeine Ueberzeugung geht aus

1) Epist. LXXVI, c. 7 (ed. Hartel, II, 832). Vgl. Ep. LV, c. 20 (ibid. 638); ep. LVIII, c. 3 (ibid. 658); ep. LXVI, c. 7 (ib. 731); de bono patientiae, c. 10 (ed. cit. I, 404). — S. Atzberger, Eschatologie, S. 534 f. Die Sache ist zu klar, als dass wir länger dabei zu verweilen brauchen.

2) Epistula XXXI inter Cypr. c. 2 (ed. Hartel, II, p. 558): Percepimus igitur, iterum dicemus, frater Cypriane, magna gaudia, magna solacia, magna fomenta, maxime quod et gloriosas martyrum non dicam mortes sed immortalitates gloriosis et condignis laudibus prosecutus es tales enim excessus talibus vocibus personandi fuerunt, ut quae referebantur sic dicerentur qualiter facta sunt. ex tuis ergo litteris vidimus gloriosos illos martyrum triumphos et oculis nostris quodammodo caelum illos petentes prosecuti sumus et inter angelos ac potestates dominationesque caelestes constitutos quasi contemplati sumus. sed et Dominum apud patrem suum testimonium illis promissum perhibentem auribus nostris quodammodo sensimus. hoc est ergo quod et nobis animum in dies erigit et ad consequendos gradus tantae dignationis incendit.

3) Epistula XXXI inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 559): Quid enim gloriosius quidve felicius ulli hominum poterit ex divina dignatione contingere quam inter ipsos carnifices interritum confiteri Dominum Deum, quam saevientis saecularis potestatis varia et exquisita tormenta etiam extorto et excruciato et excarnificato corpore Christum Dei filium etsi recedente sed tamen libero spiritu confiteri, quam relicto mundo caelum petisse, quam desertis hominibus inter angelos stare, quam inpedimentis omnibus saecularibus ruptis in conspectu Dei iam se liberum sistere, quam caeleste regnum sine ulla cunctatione retinere, quam collegam passionis cum Christo in Christi nomine factum fuisse,

den Martyrakten des III. Jahrhunderts hervor, besonders aus jenen Visionen, in welchen die Bekenner unter verschiedenen allegorischen Bildern den Himmel sehen und daraus auf ihren baldigen Tod und ihren Eingang zu den himmlischen Freuden schliessen[1]).

So sind in den Augen der Gläubigen jener Zeit die Martyrer vollkommene Nachfolger des Herrn, auserwählte Freunde Gottes, heldenmüthige Streiter und Sieger im Kampfe gegen die Mächte der Finsterniss und die Feinde der Kirche; sie empfangen sofort nach ihrem Tode einen besonders ausgezeichneten Lohn im Himmel als Preis für ihren glorreichen Sieg. Sehen wir nun des nähern, wie sich auf Grund dieser bevorzugten Stellung die Beziehungen der Gläubigen zu den Blutzeugen gestalteten.

Zunächst genossen die Martyrer in der Kirche die grösste Verehrung und Hochachtung wegen ihres ruhmvollen Bekenntnisses. Dies noch im einzelnen nachzuweisen, ist zwecklos; es geht auf das klarste hervor aus den bisher angeführten Zeugnissen über die grossen Vorzüge des Martyriums. Mit Stolz konnten die Christen hinweisen auf die grosse Zahl derer, welche mit ihrem Blute Zeugniss abgelegt hatten für den Glauben. Schon sehr früh, nämlich beim hl. Irenaeus, finden wir das Martyrium in apologetischem Sinne verwerthet, indem dieser Kirchenlehrer darauf hinweist, dass sich nur in der katholischen Kirche Blutzeugen finden; alle andern haben keine solchen aufzuweisen und behaupten,

---

quam iudicis sui divina dignatione iudicem factum fuisse, quam immaculatam conscientiam de confessione nominis reportasse. — Man sieht die völlige Uebereinstimmung mit den Anschauungen, und zum Theil mit den Ausdrücken, welche wir bei Cyprian finden.

1) Vgl. Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. IV, c. XI—XII (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 112, 126 ff.); Passio ss. Jacobi, Mariani etc. (Ruinart, ed. cit. 268, 272); Acta martyrum Scillitanorum (bei Neumann, der römische Staat und die christl. Kirche, I, 74); Acta ss. Fructuosi etc. (Ruinart, 266); Passio ss. Montani et Lucii, c. XXII (ed. Pio Franchi, p. 85).

ein solches Martyrium sei nicht nothwendig[1]). Indem Irenäus auf das Wort Christi hinweist, er werde diejenigen vor dem himmlischen Vater bekennen, die seinen Namen vor den Menschen bekennen, widerlegt er solche, welche die Martyrer verachteten und die Christen tadelten, die wegen des Bekenntnisses des Herrn getödtet wurden; diese Verächter des Martyriums werden dereinst durch Christus zu Schanden gemacht werden[2]). In den Augen der Gläubigen waren in dieser Zeit die Martyrer die Heiligen im eminenten Sinne; sie erhalten die ehrenvollsten Beinamen: μακάριος[3]), bene-

---

1) Irenaeus, Adv. haer. IV, c. 33, n. 9 (ed. Stieren, I, 671): Quapropter ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem; reliquis autem omnibus non tantum non habentibus hanc rem ostendere apud se, sed nec quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium; esse enim martyrium verum sententiam eorum: nisi si unus aut duo aliquando per omne tempus ex quo Dominus apparuit in terris, cum martyribus nostris, quasi et ipse misericordiam consecutus, opprobrium simul baiulavit nominis et cum eis ductus est, velut adiectio quaedam donata eis. Opprobrium enim eorum, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, et omnes poenas sustinent, et mortificantur propter eam quae est ergo Deum dilectionem, et confessionem Filii eius, sola ecclesia pure sustinet (saepe debilitata, et statim augens membra, et integra fiens; quemadmodum et typus eius, quae fuit illius Lot, salis figmentum) similiter ut veteres prophetae sustinentes persecutionem, quemadmodum Dominus ait: Sic enim persecuti sunt prophetas, qui ante vos fuerunt; quoniam nove quidem, sed idem Spiritus requiescens super eam, ab his qui non recipiunt Verbum Dei, persecutionem patitur.

2) Adv. haer. III, c. 18, n. 5 (ed. Stieren, I, p. 520): Etenim ipse confessurum se promittebat coram Patre suo eos, qui confiterentur nomen suum coram hominibus; negaturum autem eos qui negarent eum et confusurum qui confunderentur confessionem eius. Et quum haec ita se habeant, ad tantam temeritatem progressi sunt quidam, ut etiam martyres spernant et vituperent eos, qui propter Domini confessionem occiduntur, et sustinent omnia a Domino praedicta, et secundum hoc conantur vestigia assequi passionis Domini, passibilis martyres facti; quos et concedimus ipsis martyribus. Quum enim inquiretur sanguis eorum, et gloriam consequentur, tunc a Christo confundentur omnes qui inhonoraverunt eorum martyrium.

3) Acta martyr. Lugdunensium, bei Eusebius, hist. eccles. V, 1—3, passim.

dicti[1]), beati[2]), fortissimi ac beatissimi[3]). In begeisterten Worten preist Cyprian die Kirche selig, dass sie durch das glorreiche Blut der Martyrer verherrlicht wird[4]). Wir sehen daher auch, wie die Bekenner, welche in den Gefängnissen schmachteten und bereits Qualen für ihre Standhaftigkeit im Glauben erduldet hatten, auf alle Weise von den Gläubigen geehrt wurden. Nicht bloss suchte man Mittel und Wege, um denselben alle Erleichterungen zu verschaffen, was sich eigentlich von selbst verstand, sondern man erwies ihnen auch besondere Ehrbezeugungen, z. B. dadurch, dass man deren Fesseln küsste[5]), selbst den Boden küsste, wo deren Füsse hin getreten hatten[6]), und sie als treue Bekenner pries[7]).

Die Standhaftigkeit der Martyrer unter den schrecklichsten Qualen war ein Beispiel für die andern Gläubigen und zugleich ein Gegenstand des Staunens für die Heiden, welche dadurch auf das Christenthum aufmerksam gemacht wurden. Clemens Alex. spricht nur die allgemeine Ueberzeugung aus, wenn er sagt, dass durch das Martyrium Allen

---

1) Tertullian, ad martyras, c. 1 (ed. Oehler, I, 3); c. 2 (ibid. 7).

2) Oefter in der Correspondenz des heil. Cyprian.

3) Cyprian, ep. X (ed. Hartel, II, 490, 491); ep. XV (ibid. 513). — Vgl. noch Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. 21 (ed. Pio Franchi, 148).

4) Cyprianus, Epistula X. c. 5 (ep. Hartel, II, p. 494): O beatam ecclesiam nostram quam sic honor divinae dignationis inluminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt. certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas. in caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur.

5) Tertullian, ad uxorem lib. II, c. 4 (ed. Oehler, I, 689).

6) Passio Philippi episcopi Heracl. (Ruinart, p. 444): Tanta autem cupiditate currebatur a singulis, ut nec nox a salutatione cessaret. Prostrati quotidie solo, Philippi vestigia sancta lambebant, scientes quantum in eo divini esset auxilii.

7) Vgl. die Schriften des Origenes und Tertullians an die Martyrer, und die vom heil. Cyprian an Bekenner gerichteten Briefe.

genützt wird, indem diejenigen, welche in der Kirche sind, gestärkt, die Heiden, welche das Heil suchen, zum Glauben geführt, die übrigen mit Staunen erfüllt werden[1]). Aehnliche Aeusserungen finden sich an zahlreichen Stellen der Schriften jener Zeit. Und die christlichen Lehrer unterlassen es nicht, die Gläubigen durch das Beispiel der Martyrer aufzumuntern, dass sie ebenfalls würdig vor Gott stehen, mit Leib und Seele darnach trachtend, zugleich mit den seligen Blutzeugen die Krone der Unsterblichkeit zu erlangen[2]). Die Martyrer wurden so als die Vorbilder für die Gläubigen angesehen, denen nachzueifern Alle sich bestreben sollen.

Von besonderer Wichtigkeit für die weitere Ausgestaltung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen wurde die von einzelnen Lehrern dieser Epoche entwickelte Ansicht über den satisfaktorischen Charakter des Martyriums. Wir haben bereits in der vorhergehenden Zeit Andeutungen, dafür gefunden, dass der Martertod, wie andere gute Werke Gott zu Gunsten Anderer dargebracht werden konnte, oder vielmehr, dass auf Grund des Martyriums durch den Blutzeugen für Andere von Gott Gnade und Segen erfleht werden konnte (s. oben S. 21). Diese Anschauung tritt uns jetzt in weiterer Entwicklung entgegen. Clemens von Alexandrien lehrt, dass Gott nicht die Leiden der Gerechten verursacht, sondern dieselben zulässt, um Gutes daraus hervorgehen zu lassen. Er erklärt den Ausspruch bei Isaias (V, 5):

---

1) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, cap. IX, n. 73 (ed. Dindorf, II, 358): Δοθήσεταί τισιν, ἐὰν συμφέρῃ, ἀπολογήσασθαι, ἵνα διά τε τῆς μαρτυρίας διά τε τῆς ὁμολογίας ὠφελῶνται οἱ πάντες, ἰσχυροποιούμενοι μὲν οἱ κατ' ἐκκλησίαν, θαυμάζοντες δὲ καὶ εἰς πίστιν ὑπαγόμενοι οἱ ἐξ ἐθνῶν τὴν σωτηρίαν πολυπραγμονήσαντες, οἱ λοιποὶ δὲ ὑπ' ἐκπλήξεως κατεχόμενοι.

2) Hippolytus, Danielkommentar, II, 38 (ed. Bonwetsch, I, 116 s.): Ἤνικα γὰρ ἄν τις τῶν ἁγίων ἐπὶ μαρτύριον κληθῇ καὶ μεγαλεῖά τινα ὑπὸ θεοῦ εἰς αὐτὸν γενηθῇ, εὐθέως πάντες ἰδόντες θαυμάζουσιν . . πολλοὶ δὲ δι' αὐτῶν πιστεύσαντες ὡσαύτως καὶ αὐτοὶ μάρτυρες θεοῦ γίνονται . ᾧ πιστεύσαντες καὶ ἡμεῖς ἀξίους ἑαυτοὺς θεῷ, παραστήσωμεν σωφρονοῦντι σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι, ἵνα τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον καὶ ἡμεῖς λαβόντες ἅμα τοῖς μακαρίοις μάρτυσιν σὺν αὐτοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσωμεν.

„Ich werde die Mauer zerstören und der Weinberg wird zertreten werden" dahin, dass die Vorsehung Gottes durch Leiden die Menschen erzieht; Christus und die Apostel haben gelitten wegen unserer Sünden, die andern Menschen leiden wegen ihrer eigenen Sünden[1]). Hier werden somit den Leiden und dem Tode der Apostel in einem gewissen Sinne genugthuende Verdienste zugeschrieben, ähnlich den Leiden des Erlösers. Origenes geht weiter und vertritt die Ansicht, dass die Apostel und Martyrer durch ihren Tod die Sünden der Gläubigen austilgen; er führt für diese Meinung einen Schriftbeweis an, indem er zwei Stellen aus Paulusbriefen (2 Cor. XII, 15; 2 Tim. IV, 6) sowie die Stelle aus der Apokalypse, in welcher die Seelen der Getödteten unter dem Altare erscheinen, in diesem Sinne erklärt. Dann beklagt er, dass damals zu seiner Zeit keine Martyrien stattfanden, und gibt der Furcht Ausdruck, dass die Gläubigen seiner Zeit, wegen des Mangels an Opfern der Martyrer, vielleicht keine Verzeihung ihrer Sünden erlangen[2]). Er kommt öfter

---

1) Clemens Alex., Stromata, l. IV, c. 12, n. 87 (ed. Dindorf, II, 365): „Καθελῶ γοῦν, φησὶ, τὸν τοῖχον καὶ ἔσται εἰς καταπάτημα" παιδευτικῆς τέχνης τῆς τοιάδε αὐτῆς οὔσης προνοίας ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων διὰ τὰς οἰκείας ἑκάστου ἁμαρτίας, ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων διὰ τὰς ἡμῶν.

2) Origenes, In Num. hom. X, n. 2 (Migne, P. Gr. XII, 638): Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum qui penetravit coelos, Jesum Dominum nostrum; et videamus quomodo ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod Dominus noster Jesus Christus venerit ut tolleret peccatum mundi et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii eius auferant peccata sanctorum, id est apostoli et martyres, si poterimus ex Scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: „Libenter enim, inquit, expendam et expendar pro animabus vestris" (2 Cor. XII, 15); et in alio loco: „Ego enim iam immolor, inquit, et tempus regressionis" sive „resolutionis meae instat" (2 Tim. IV, 6.) Pro iis ergo quibus scribebat expendi se et immolari dicit Apostolus. Hostia autem cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum, quo quibus iugulatur, peccata purgentur. De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum qui iugulati sunt propter nomen Domini Jesu assistunt altari (Apoc. VI); qui autem assistit altari, ostenditur fungi sacerdotis officio. Sacerdotis autem officium

auf diesen Gegenstand zu sprechen, begleitet aber fast regelmässig seine Ausführungen mit Ausdrücken der Unsicherheit; so in der Homilie 24 zum Buche Numeri, wo er die verschiedenen Opferthiere symbolisch erklärt und, wie das Lamm auf Christus, in ähnlichem Sinne die andern Opfer auf die Gerechten deutet, welche ihr Blut hingegeben haben und dadurch vielleicht für einen Theil dem Volke Sühne in den Augen Gottes verschafften[1]). Im Commentar zum Johannes-Evangelium bringt er diese Ansicht in Verbindung mit der andern, dass durch den Tod der Martyrer die Kräfte der Dämonen geschwächt werden, und so Viele, die durch die Dämonen besiegt worden waren, von der Last befreit werden, unter der sie geseufzt hatten. So erlangen durch den Tod

---

est, pro populi supplicare peccatis. Unde ego vereor, ne forte ex quo martyres non fiunt, et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Et ideo vereor, ne permanentibus in nobis peccatis nostris, accidat nobis illud quod de semetipsis dicunt Judaei, quia non habentes altare, neque templum, neque sacerdotium, et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquit, nostra manent in nobis; et ideo venia nulla subsequitur. Et contra, nos dicere debemus, quia hostiae martyrum non offeruntur pro nobis, idcirco manent in nobis peccata nostra; non enim meremur persecutionem pati propter Christum, nec mori propter nomen Filii Dei. Et ideo etiam diabolus, sciens per passionem martyrii remissionem fieri peccatorum, non vult nobis publicas gentilium persecutiones movere; scit enim quia si ad reges et praesides adducamur propter nomen Christi, ad testimonium Judaeis et gentibus, gaudium nobis et exsultatio sit, quia merces nostra multa in coelis est.

1) Homilia 24 in Num., n. 1 (ed. Lommatzsch, 10, p. 293—295): Quod si agnus qui ad purificandum populum datus est, ad personam Domini et Salvatoris nostri refertur, consequens videtur quod etiam caetera animalia quae eisdem purificativis usibus deputata sunt, referri debeant similiter ad aliquas personas, quae per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferant. Vide ergo ne forte sicut Dominus et Salvator noster quasi agnus ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem universo praestitit mundo: ita fortassis et caeterorum sanctorum ac iustorum sanguis qui effusus est a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae prophetae qui interfectus est inter aedem et altare: alterius quidem sanguis sicut vitulae, alterius sicut hirci, aut caprae, aut alicuius horum fusus est ad expiandum pro parte aliqua populum.

der hl. Martyrer Viele in einer besondern Weise Kraft und Stärke, ähnlich wie derjenige, welcher eine Schlange tödtet oder bezaubert, so dass sie Niemanden mehr schadet, vielen Menschen Nutzen erweist[1]). So ergänzen die Martyrer gleichsam das, was an den Leiden Christi noch mangelt, wie Origenes in der Schrift vom Martyrium an Ambrosius und Protoktetus schreibt[2]); und wie das Blut des Abel von der Erde zum Himmel schrie, so darf man auch annehmen, dass die Stimme des Blutes sämmtlicher Martyrer zu Gott schreit. Denn gleichwie wir mit dem kostbaren Blute Jesu erkauft worden sind, während Jesus den Namen erhielt über alle Namen, ebenso werden vielleicht manche mit dem Blute der Martyrer erkauft, während diese selbst mehr erhöht werden, als wenn sie wohl Gerechte aber keine Blutzeugen geworden wären[3]).

Diese Darstellung des Origenes über die geistige Kraft des Martyrerblutes als Lösegeld für die Sünden ist eine Sonderansicht des Alexandrinischen Gelehrten. Allein die derselben zu Grunde liegende Anschauung, dass der Martertod in den Augen Gottes genugthuenden Werth habe für Andere, war in weiteren Kreisen verbreitet; sie bildet meiner Ansicht

---

1) Origenes, Comment. in Joan. tom. VI, n. 36 (ed. Lommatzsch, 1, p. 260 f.).

2) Vom Martyrium, c. 36 (ed. Koetschau, I, 33).

3) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 50 (ed. Koetschau, I, p. 46): Καὶ τοῦτο δὲ γινώσκωμεν, ὅτι τὸ εἰρημένον περὶ τοῦ Ἄβελ ἀναιρεθέντος ὑπὸ τοῦ ἀνθρωποκτόνου καὶ ἀδίκου Κάϊν ἐφαρμόζει πᾶσιν, ὧν ἀδίκως ἐξεχύθη τὸ αἷμα . τὸ γάρ· „φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς“ νομίσωμεν λέγεσθαι καὶ περὶ ἑκάστου τῶν μαρτύρων, ὧν ἡ φωνὴ τοῦ αἵματος βοᾷ πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῆς γῆς . τάχα δὲ καὶ ὥσπερ „τιμίῳ αἵματι“ τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν, Ἰησοῦ λαβόντος „τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,“ οὕτως τῷ „τιμίῳ αἵματι“ τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες, καὶ αὐτῶν πλέον ὑψουμένων παρ' ὃ ὑψώθησαν ἂν δίκαιοι μὲν γενόμενοι μὴ μαρτυρήσαντες δὲ· λόγον γὰρ ἔχει τί ἰδίως τὸν ἐν μαρτυρίῳ θάνατον ὕψωσιν καλεῖσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ· „ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.“ δοξάσωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς ὑψώσαντες τῷ ἑαυτῶν θανάτῳ τὸν Θεόν, ἐπείπερ ὁ μαρτυρῶν τῷ ἑαυτοῦ „θανάτῳ δοξάσει τὸν Θεόν“ ὅπερ καὶ αὐτὸ ἀπὸ Ἰωάννου μεμαθήκαμεν εἰπόντος· „ταῦτα δὲ εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν Θεόν.“

nach den Ausgangspunkt jener seit dem Ende des II. Jahrhunderts bezeugten Sitte, dass Bekenner, welche an dem Glauben standhaft vor dem Richter festgehalten und Qualen erlitten hatten, öffentliche Büsser, welche wegen „peccata ad mortem" von der kirchlichen Gemeinschaft abgesondert worden waren, zur Wiederaufnahme in die Kirche empfahlen. Tertullian spricht sich in seiner Schrift „Ad martyras" nicht im Prinzip gegen diese Sitte aus, da er die Martyrer ermahnt, den Frieden unter sich zu wahren, damit sie eventuell ihn andern verleihen können[1]). In diesem ältesten Zeugniss — die Schrift ist um 97 entstanden — erkennt somit Tertullian die Sitte an, er macht jedoch keine weiteren Angaben über die eigentliche Bedeutung jener Empfehlungen von Seiten der Bekenner. In „De pudicitia", einer seiner letzten Schriften, die ganz erfüllt ist von Bitterkeit und Hass gegen die katholische Kirche, spricht er sich mit aller Entschiedenheit gegen das Recht der Bekenner aus, den kirchlichen Frieden, d. h. die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, zu gewähren. Er stellt die Sache so dar, dass die Bekenner die Sünden vergeben; und da er das Recht der Sündenvergebung in seinem montanistischen Eifer dem Bischofe abspricht, so polemisiert er a fortiori dagegen, dass dem Bekenner das Recht verliehen werden könne, Sünden zu verzeihen; selbst im Augenblicke des Todes könne er es nicht, da die Vergebung der Sünden nur durch Gott (direkt und allein) geschehen könne[2]). Es ist nicht zu bezweifeln,

1) Tertullian, Ad martyras, 1 (ed. Oehler, I, p. 5): Nec illi (diabolo) tam bene sit in suo regno (sc. in carcere), ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos, quia pax vestra bellum est illi. Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis. — Vgl. die Noten bei Oehler, l. c.

2) De Pudicitia, cap. XXII (ed. Oehler, tom. I, 844): Domini enim, non famuli, est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis. At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem. Ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine,

dass Tertullian hier, wie in seiner ganzen Polemik gegen die katholische Kirche in jener Schrift, stark übertreibt. Wohl scheinen einzelne ungebildete Christen damals, wie auch noch später, jene Empfehlungen der Bekenner zur Wiederaufnahme Abgefallener und anderer öffentlichen Büsser als Vergebung der Sünden durch die Bekenner aufgefasst zu haben. Wenigstens bittet der Bekenner Celerinus in seinem Briefe an den Bekenner Lucian, er möge seine Mitbekenner bitten, dass der erste aus ihnen, welcher gekrönt wird, d. h. den Martertod erduldet, den Schwestern Numeria und Candida die Sünde ihres Abfalls verzeihe[1]). Und Cyprian schreibt

statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt. Violantur viri ac feminae in tenebris plane ex usu libidinum notis, et pacem ab his quaerunt qui de sua periclitantur. Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur, ubi iam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. Quis enim in terris et in carne sine culpa? Quis martyr saeculi incola, denariis supplex, medico obnoxius et feneratori? Puta nunc sub gladio iam capite librato, puta in patibulo iam corpore expanso, puta in stipite iam leone concesso, puta in axe iam incendio adstructo, in ipsa, dico, securitate et possessione martyrii, quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, quod sciam, martyres et ipsi donabilia iudicaverunt? Denique iam ad bestias depugnaverat Paulus Ephesi, cum interitum decernit incesto. Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus dei filius? Nam et in ipsa passione liberavit latronem. Ad hoc enim venerat, ut ipse a delicto purus et omnia sanctus pro peccatoribus obiret. Proinde qui illum aemularis donando delicta, si nil ipse deliquisti, plane patere pro me. Si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit? Habeo etiam nunc quo probem Christum. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est.

1) Epistula XXI inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 531): Rogo itaque, Domine, et peto per Dominum nostrum Jesum Christum ut ceteris collegis tuis fratribus tuis meis dominis referas et ab eis petas ut quicumque prior vestrum coronatus fuerit, istis sororibus nostris Numeriae et Candidae tale peccatum remittant. nam hanc ipsam Etecusam semper appellavi, testis est nobis Deus, quia pro se dona numeravit ne

dem römischen Klerus, der Bekenner Lucian habe den Auftrag gegeben, den Frieden zu verleihen und die Sünden zu vergeben im Namen des Paulus (eines Martyrers), indem er behaupte, letzterer habe ihn dies zu thun geheissen. Cyprian entschuldigt das Vorgehen des Lucian einigermassen mit dessen Unwissenheit und ungehörigem Eifer, bemerkt jedoch dazu, der Herr habe gesagt, die Völker seien zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und durch die Taufe werden die begangenen Sünden vergeben [1]).

Cyprian, die afrikanischen Bischöfe, der römische Klerus, Dionysius von Alexandrien, überhaupt die kirchlichen Vorsteher, und darum ohne Zweifel auch die grosse Mehrzahl der Gläubigen, fassten jene Empfehlungen der Bekenner zur Wiederaufnahme Abgefallener nicht als eine durch die Bekenner verliehene Sündenvergebung auf. Dies geht mit Sicherheit hervor aus den während der Verfolgung wie nach wiedererlangtem Frieden festgesetzten Bestimmungen über die Wiederaufnahme der reuigen Gefallenen und über die Be-

---

sacrificaret: sed tantum ascendisse videtur usque ad Tria fata et inde descendisse. hanc ergo non sacrificasse ego scio. quarum iam causa audita praeceperunt eas praepositi tantisper sic esse, donec episcopus constituatur. sed quatenus per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, qui omnia indulgeatis.

1) Cyprianus, Epistula XXVII, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 543): Exempla quoque epistolae Celerini boni et robusti confessoris, quam ad Lucianum eundem confessorem scripserit, item quid Lucianus ei rescripserit, misi vobis, ut sciretis elaborare circa omnia diligentiam nostram et veritate ipsa disceretis, Celerinus confessor quam sit moderatus et cautus et humilitate ac timore sectae nostrae verecundus, Lucianus vero circa intelligentiam dominicae lectionis ut dixi minus peritus et circa invidiam verecundiae nostrae relinquendam facilitate sua immodestus. nam cum Dominus dixerit in nomine patris et filii et spiritus sancti gentes tingui et in baptismo praeterita peccata dimitti, hic praecepti et legis ignarus mandat pacem dari et peccata dimitti in Pauli nomine et hoc sibi ab illo dicit esse mandatum, sicut in litteris eiusdem Luciani ad Celerinum factis animadvertetis, quibus minus consideravit quod non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant.

rücksichtigung der Empfehlungen, welche Bekenner ausgestellt hatten. Immer nämlich ward die Exomologese und die Auflegung der Hände vorgenommen, selbst bei denjenigen, die vor dem Ende der Verfolgung in schwere Krankheit fielen und darum, nach der in Rom wie in Afrika üblichen Praxis, auf das Empfehlungsschreiben eines Martyrers hin in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurden [1]). Später wurden bekanntlich nähere Bestimmungen getroffen über die einzelnen Klassen von Abgefallenen, und die öffentlichen Bussen für sie wurden genau festgesetzt. Also in jedem Falle geschah die Aussöhnung des Sünders in der von der Kirche festgesetzten gewöhnlichen Form. Auch in der ganzen kirchlichen Litteratur jener Zeit finden sich, mit Ausnahme der oben besprochenen Stellen, keine Anklänge an die Auffassung, dass die Bekenner die Sünden vergeben hätten auf Grund der Verdienste ihres Bekenntnisses. Die Kirche gestattete Erleichterungen in der Busse für die „peccata ad mortem" mit Rücksicht auf die Friedensbriefe der Bekenner und Martyrer, aber weiter nichts; die Lossprechung und Wiederaufnahme erfolgte durch die zuständigen kirchlichen Vorsteher. Wenn so die Friedensbriefe nicht als Vergebung der Sünden aufgefasst wurden, so sah man darin aber auch keine blosse Empfehlung, wie z. B. die Empfehlungsschreiben für reisende Christen, die wegen der den Bekennern gebührenden Ehrfurcht zu berücksichtigen waren. Es geht nämlich aus den Briefen Cyprians mit Bestimmtheit hervor, dass dieser Fürbitte der Martyrer für Abgefallene

1) Cyprian, Epistula XX, an den römischen Klerus, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 528): Postmodum vero cum quidam de lapsis sive sua sponte sive alio incitatore audaci flagitatione proruerent ut pacem sibi a martyribus et confessoribus promissam extorquere violento impetu niterentur, de hoc etiam bis ad clerum litteras feci et legi eis mandavi, ut ad illorum violentiam interim quoque genere mitigandam, si qui libello a martyribus accepto de saeculo excederent, exomologesi facta et manu eis in poenitentia inposita cum pace sibi a martyribus promissa ad Dominum remitterentur.

auch ein Werth vor Gott beigelegt wurde; es wird vorausgesetzt, dass der Herr auf diese Empfehlung der Martyrer hin gegen die Sünder gnädig gestimmt wird. So schreibt der hl. Bischof von Karthago an den Klerus seiner Kirche, dass diejenigen lapsi, welche einen Friedensbrief von Martyrern erhalten haben und durch die Hilfe derselben bei dem Herrn in ihren Sünden unterstützt werden können, wenn sie in Todesgefahr kommen, mit der Kirche durch Exomologese und Handauflegung versöhnt und in dem von den Martyrern versprochenen (nicht verliehenen) Frieden zu Gott gelangen[1]). Schon in einem vorhergehenden Schreiben hatte Cyprian geredet von denen „qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt“ (ep. XVIII, 1, ed. Hartel, II, 523). Dass diese Worte thatsächlich in dem angegebenen Sinne, von einer durch die Martyrer bei Gott erlangten Gnade für die Sünder zu verstehen sind, erhellt aus einer Stelle in der Schrift über die Abgefallenen, worin er unterscheidet, ob das, was die Martyrer zu thun empfehlen, nach dem Gesetz des Herrn ist oder ob es nicht im Gesetz des Herrn steht. Ist ersteres der Fall, so ist anzunehmen, dass der Herr es billigt; im letzteren Falle muss man zuerst wissen, dass sie von Gott erlangt haben, um was sie gebeten haben, und dann es ausführen[2]). Indem also die kirchlichen Vorsteher die Empfeh-

---

1) Epistula XIX, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 525): Quoniam tamen significastis quosdam immoderatos esse et ad communicationem accipiendam festinanter urguere, et desiderastis in hanc rem formam vobis a me dari, satis plene scripsisse me ad hanc rem proximis litteris ad vos factis credo, ut qui libellum a martyribus acceperunt et auxilio eorum adiuvari apud Dominum in delictis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exomologesi facta et manu eis a vobis in paenitentiam inposita cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur.

2) Cyprianus, De lapsis, c. XVIII (ed. Hartel, I, p. 250): Sub ara Dei animae occisorum martyrum clamant magna voce dicentes: „quousque, Domine sanctus et verus, non iudicas et vindicas sanguinem nostrum de his qui in terris inhabitant?“ et requiescere ac patientiam

lungen der Martyrer berücksichtigen, führen sie gleichsam bloss etwas aus, wovon sie wissen, dass es Gott, auf die Bitte der Martyrer hin, gewährt habe. Dann belehrt Cyprian die Abgefallenen, dass nur der Heiland Verzeihung der Sünden gewähren kann, er, der unsere Sünden getragen hat, den Gott hingegeben hat für unsere Sünden. Darum ist der Herr durch die Bussübungen der Sünder zu besänftigen. Allein er gibt sofort auch der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Verdienste der Martyrer und die Werke der Gerechten beim Richter viel vermögen, aber erst, wenn der Tag des Gerichtes gekommen sein wird[1]). Dieser Aufschub hängt damit zusammen, dass Cyprian hier, wie auch an einzelnen andern Stellen, die definitive Vergeltung beim Weltende nach dem letzten Gericht eintreten lässt[2]). Jedenfalls aber geht daraus hervor,

---

tenere adhuc iubentur. et quemquam posse aliquis existimat remittendis passim donandisque peccatis bonum fieri contra iudicem velle aut prius quam vindicetur ipse alios posse defendere? mandant aliquid martyres fieri: si iusta, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda: sit obtemperantis facilis et prona consensio, si petentis fuerit religiosa moderatio. mandant aliquid martyres fieri: si scripta non sunt in Domini lege quae mandant, ante est ut sciamus illos de Domino inpetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. neque enim statim videri potest divina maiestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum.

1) Cyprianus, De lapsis, c. XVII (ed. Hartel, I, p. 249): Nemo se fallat, nemo decipiat. solus Dominus misereri potest. veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. homo Deo maior non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum: maledictus homo qui spem habet in hominem. Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est qui negantem negare se dixit, qui omne iudicium de patre solus accepit. credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit. — Vgl. Cypr. ep. XVIII, 1 (ed. Hartel, II, 523); ep. XXVII, 1 (ibid. 540); inter Cypr. ep. XXI, 2 (ibid., 530). Dionysii Alex. ep. bei Eusebius, Kirchengesch. VI, 42.

2) Vgl. Atzberger, Eschatologie, S. 534 f.

dass die Verdienste der Martyrer vor dem Herrn für Andere um Gnade und Barmherzigkeit rufen. Wir können somit aus dem Gesagten schliessen: die Empfehlungen von Bekennern und Martyrern zu Gunsten öffentlicher Sünder wurden thatsächlich so aufgefasst, dass die Verdienste des Martyriums als Genugthuung vor Gott für Andere galten, und darum fürbittweise für diese Gottes Barmherzigkeit durch jene Verdienste angerufen wurde. Die ganze Sitte jener Empfehlungen zur kirchlichen Gemeinschaft erscheint somit als eine besondere Art der Verehrung gegen die glorreichen Blutzeugen.

Schon diese Auffassung der Fürbitte für Sünder von Seiten der Martyrer setzt voraus, dass die Seelen der letzteren in der himmlischen Glorie Gottes Gnade für die auf Erden lebenden Christen erflehen. Dass dies die allgemeine Ueberzeugung war, geht aus andern Zeugnissen hervor. Origenes vergleicht die Opfer des Mosaischen Gesetzes, welche den Israeliten Vergebung der Sünden zu vermitteln schienen, mit den Martyrern, deren Seelen nicht umsonst am himmlischen Altare sich befinden, sondern denen, die darum flehen, Nachlassung der Sünden vermitteln. Im alten Bunde wurden nur fehlerfreie Priester zum Dienste des Herrn zugelassen, und sie brachten nur fehlerfreie Opfer dar; ein solcher ist nun der Christ, welcher am Bekenntniss des Glaubens festhält und Alles vollständig erfüllt, was der Begriff des Martyriums verlangt[1]). Seinen Freund Ambrosius tröstet derselbe Lehrer

1) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. XXX (ed. Koetschau, I, p. 26): Καὶ ἐπίστησον εἰ τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥσπερ τὸ τοῦ σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ καθαιρομένων γίνεται. ὡς γὰρ οἱ τῷ κατὰ τὸν Μωϋσέως νόμον θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντες διακονεῖν ἐδόκουν δι' αἵματος „τράγων καὶ ταύρων" ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἐκείνοις, οὕτως αἱ ψυχαὶ „τῶν πεπελεκισμένων" ἕνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ, μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι, διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων . . . . . ἀλλὰ τῶν ἱερέων οἱ μὲν ἄμωμοι καὶ ἀμώμους προσφέροντες θυσίας ἐθεράπευον τὸ θεῖον, οἱ δὲ μεμωμημένοι μώμοις, οὓς ἀνέγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ Λευϊτικῷ, ἐξωρίζοντο ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου. τίς δὲ ὁ ἄμωμος ἱερεὺς ἄμωμον ἱερεῖον προσφέρων ἢ ὁ κρατῶν τῆς ὁμολογίας

darüber, dass er im Falle des Martyrtodes seine Kinder verlassen muss, mit dem Hinweis darauf, dass diese sich als seine wahren Kinder erweisen werden, indem sie seine Werke nachahmen; und das werden sie thun, indem Ambrosius nach einem solchen Tode ihnen mehr nützen kann, als wenn er bei ihnen verbliebe. Denn dann wird er sie verständiger lieben und mit mehr Einsicht für sie beten, wenn er erkennt, dass sie seine Kinder und nicht bloss sein Same sind[1]). Die gleiche Ueberzeugung findet auch in der Sitte ihren Ausdruck, dass die Gläubigen sich den zum Tode verurtheilten Martyrern empfahlen und sie baten, ihrer eingedenk zu sein bei Gott im himmlischen Reiche. Wir finden diese Sitte erwähnt in einzelnen Martyrakten, wie in dem Bericht über das Martyrium der hll. Fructuosus, Augurius und Eulogius, wo es heisst, dass die Brüder bei Fructuosus im Kerker waren, ihn erquickend und ihn bittend, er möge ihrer eingedenk sein; und als ein Christ Namens Felix den Fructuosus, da er ins Amphitheater geführt wurde, bei der Hand nahm und ihn bat seiner zu gedenken, gab der Bekenner die charakteristische Antwort: „Ich muss der katholischen Kirche, welche vom Orient bis zum Abendland verbreitet ist, eingedenk sein[2])." In der Passio der hll. Monta-

---

καὶ πληρῶν πάντα ἀριθμὸν, ὃν ἀπαιτεῖ ὁ τοῦ μαρτυρίου λόγος; περὶ οὗ ἐν τοῖς ἀνωτέρω προειρήκαμεν.

1) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. XXXVIII (ed. Koetschau, I, p. 36): . . . . . τοῖς τέκνοις σου λεχθήσεται· οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀμβροσίου ἐστὲ καὶ τό· εἰ τέκνα τοῦ Ἀμβροσίου ἐστὲ, τὰ ἔργα τοῦ Ἀμβροσίου ποιεῖτε . καὶ τάχα ποιήσουσι, πλείω ὠφελοῦντός σου αὐτὰ μετὰ τὴν τοιαύτην ἔξοδον ἢ εἰ παρέμενες αὐτοῖς . τότε γὰρ καὶ ἐπιστημονικώτερον αὐτὰ ἀγαπήσεις καὶ συνετώτερον περὶ αὐτῶν εὔξῃ, ἐὰν μάθῃς ὅτι τέκνα σου ἐστὶ καὶ οὐ σπέρμα μόνον.

2) Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii (Ruinart, p. 265): . . . Qui mox ut venerunt, recepti sunt in carcerem. Fructuosus autem certus et gaudens de corona Domini, ad quam vocatus erat, orabat sine cessatione. Erat autem et fraternitas cum ipso, refrigerantes et rogantes ut illos in mente haberet . . . . Qui (Fructuosus) cum se excalceasset, accessit ad eum commilito frater noster, nomine Felix, et apprehendit dexteram eius, rogans ut sui memor esset. Cui sanctus Fructuosus

nus et Lucius wird als ein Zeichen tiefster Demuth hervorgehoben, dass Lucius, als ihn die Brüder baten ihrer zu gedenken, diese um ihre Fürbitte für sich anflehte[1]). Eusebius erzählt, dass in Caesarea während der Diokletianischen Verfolgung eine Jungfrau aus Tyrus, Theodosia, zu einigen Gefesselten hintrat, die sich offen zum Reiche Christi bekannten und vor dem Gerichtshofe sassen, um ihnen „ihre theilnehmende Gesinnung auszudrücken und, wie es wahrscheinlich ist, sie aufzufordern, wenn sie zum Herrn gekommen, ihrer zu gedenken." Theodosia wurde daraufhin ebenfalls ergriffen und gemartert[2]). Daraus, dass der Kirchenhistoriker in dieser Weise auf die Absicht der Theodosia schliesst, als sie zu den Bekennern hintrat, müssen wir folgern, dass die Sitte in der Diokletianischen Verfolgung allgemein verbreitet war. Wie gross das Vertrauen der Gläubigen auf die Kraft des Gebetes der Blutzeugen war, ersehen wir aus der Vision des Agapius, welcher für zwei Christinnen, Tertulla und Antonia, während seines Bekenntnisses gebetet hatte, damit auch sie zur Glorie des Martyriums gelangen mögen: es wurde ihm geoffenbart, dass er die Erhörung dieses Flehens durch ein Gebet verdient habe[3]).

Dieses Vertrauen der Gläubigen auf die Fürbitte der Martyrer bei Gott hörte nicht auf, nachdem diese bereits

---

cunctis audientibus clara voce respondit: „In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam, ab oriente usque in occidentem diffusam."

1) Passio ss. Montani et Lucii, c. 13 (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 79): Cui Lucio cum dicerent fratres: Memento nostri, Vos, inquit, mei mementote; quanta martyris humilitas, de gloria sua nec sub ipsa passione praesumere?

2) Eusebius, De martyribus Palaest. c. 7.

3) Passio ss. Jacobi, Mariani etc., c. 11 (Ruinart, Acta sincera, p. 272): Tunc Agapius, qui iamdudum martyrio suo consummatio fidei sacramenta perfecerat, qui et ipse, cum pro puellis duabus, Tertulla et Antonia, quas sibi carissimas ad vicem pignorum diligebat, repetitis frequenter precibus oraret ut secum et illae Dei dignatione martyres fierent, retulerat meritorum suorum tali revelatione fiduciam: Quid assidue petis, quod una oratione meruisti? — Vgl. Passio ss. Montani et Lucii, c. 15 (ed. Pio Franchi, S. 80).

ihren glorreichen Sieg im Tode errungen hatten und der himmlischen Krone theilhaftig geworden waren; es musste nur um so grösser werden. Darum können wir schon aus dem vorher Gesagten schliessen, dass in dieser Epoche das christliche Volk die Martyrer im Himmel um ihre Fürbitte anrief. Wenn schon, wie wir oben durch das unzweifelhafte Zeugniss der Inschriften erkannten, die verstorbenen Christen, welche man sich in der Seligkeit bei Gott dachte, von den Hinterbliebenen um ihre Intercession angerufen wurden, um wie viel mehr muss das in Bezug auf die Blutzeugen der Fall gewesen sein, angesichts der hohen Werthschätzung ihrer Verdienste und bei dem festen Glauben, dass sie sicher und unmittelbar zu einer besonderen Stufe der himmlischen Glorie gelangt waren. Es ist desshalb gewiss keine blosse rhetorische Formel, sondern der Ausdruck einer thatsächlich im christlichen Volke verbreiteten Sitte, wenn Hippolytus in seinem Danielkommentar eine Apostrophe an die drei babylonischen Jünglinge, die als Martyrer in den Augen der Christen galten, unterbricht, um eine Bitte um deren Gedenken an dieselben zu richten [1]). Die Gläubigen hatten das feste Vertrauen, dass Gott die Fürbitte der Martyrer im Himmel nicht unberücksichtigt lassen werde; darum richtet sich der Verfasser der Schrift „de laude martyrii" voll Zuversicht an die Bekenner mit der Bitte, wenn sie in dem himmlischen Reiche sind, für ihn zu beten, damit er einst dazu gelange, diese ihre Glorie ebenfalls zu schauen [2]).

---

1) Hippolytus, Danielkommentar, II, 30 (ed. Bonwetsch, I, p. 98 bis 99): Εἶπατέ μοι τρεῖς παῖδες — μνήσθητέ μου, παρακαλῶ, ἵνα κἀγὼ σὺν ὑμῖν τὸν αὐτὸν κλῆρον τὸν τῆς μαρτυρίας λάχω —, τίς ἦν τέταρτος σὺν ὑμῖν·

2) De laude martyrii, c. 30 (ed. Hartel, Cypriani Opp. Appendix, p. 51): Itaque, carrissimi fratres, licet sit hoc totum dominicae promissionis et muneris licetque tribuatur ex alto nec capiatur nisi eius imperio, sed nec aut mente concipi aut exprimi verbis aut oratione percurri aut quibuslibet eloquentiae viribus possit inpleri: tamen erit hoc benivolentiae vestrae, erit caritatis et amoris, si volueritis nostri memores esse cum in vobis Dominus martyrium coeperit honorare. vos intra se sanctum illud altare, vos intra se magna illa venerandi nominis

Wir werden am Schlusse dieses Kapitels noch sehen, wie die Gläubigen im III. Jahrhundert die Seelen der Verstorbenen den Martyrern empfahlen; auch daraus müssen wir schliessen, dass sie nicht minder selbst in ihren Anliegen die Fürsprache der Martyrer anriefen. Dieselbe Anschauung liegt endlich jenen seit dem III. Jahrhundert unter den Katakombenbildern vorkommenden Gerichtsscenen zu Grunde. Der Typus dieser Darstellungen ist folgender: Christus sitzt als Richter auf einem Throne, die Buchrolle in der Linken, die Rechte im Redegestus ausgestreckt; vor ihm steht die Seele des verstorbenen Gläubigen als Orans; neben dem Richter erblicken wir zwei Heilige, welche als Fürsprecher für den Verstorbenen erscheinen und seine Sache beim Richter vertreten[1]). Diese Scenen zeigen uns einerseits das Vertrauen der Gläubigen auf die Intercession der Heiligen bei Gott, andererseits können wir daraus schliessen, dass die Christen sich bei Lebzeiten den Heiligen empfahlen, damit sie ihnen im Tode und beim Gerichte die Gnade und Barmherzigkeit des richtenden Herrn durch ihre Fürbitte verschaffen mögen.

Die Verehrung der Martyrer äusserte sich nicht bloss in religiösen Gebräuchen privater Natur; auch durch liturgische Festfeier wurde ihr Gedächtniss durch die Kirche geehrt. Wir haben gesehen, wie in dem Martyrium Polycarpi die jährliche Gedächtnissfeier desselben am Tage seines Todes erwähnt wird. Dieser hier zum ersten Male bezeugte Gebrauch war im III. Jahrhundert allgemein. Tertullian

---

sedes veluti sinu quodam gremii amplectentes includit, vos imperia perennis temporis sustinent et illud quod regnaturi semper estis et victuri ..... Ibit ante ora eius (Christi) felix caterva victorum et se densantibus turmis velut solis exortu totum inluminatum agmen inferet potestatem, et utinam perabiecto aliquando istud mihi videre contingat: sed hoc Dominus poterit efficere qui vobis petentibus creditur non negare.

1) Vgl. Wilpert, Les scènes du jugement sur les peintures des catacombes romaines (Compte-rendu du IIe Congrès scient. internat. des catholiques, Paris 1892). Ders., Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katacombe des heil. Callixtus, Freiburg i. B. 1897, S. 13 f.

erwähnt, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen überhaupt als etwas in der Kirche Gebräuchliches. Es liegt auf der Hand, dass dieser Gebrauch an den Todestagen der Martyrer nicht unterlassen wurde. Allein zur Zeit des hl. Cyprian, und wohl auch schon vorher, hatte die Feier zum Andenken der Martyrer bereits einen besondern Charakter; der hl. Bischof unterscheidet nämlich die „memoriae martyrum" als etwas Eigenthümliches, indem er dem Klerus von Karthago schreibt, man möge die Tage, an welchen die Bekenner sterben, aufzeichnen, damit man „ihr Andenken unter den Gedächtnissfeiern der Martyrer" begehen könne. Er erwähnt dann, dass Tertullus ihm die Tage, an welchen die in Kerkerhaft befindlichen Bekenner sterben, mittheilt, und dass er in seinem Versteck die Opfer zu ihrem Andenken darbringt[1]). Auch bei einer andern Gelegenheit noch weist Cyprian auf diesen Gebrauch hin, indem er sagt, man feiere durch Opfer eine jährliche Commemoration zum Andenken an die Leiden und die Todestage der Martyrer[2]). Für den Orient haben wir

1) Cyprianus, Epistula XII, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 503): Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus: quamquam Tertullus fidelissimus ac devotissimus frater noster inter cetera sollicitudine et cura quam fratribus in omni obsequio operationis inpertit, qui nec illic circa curam corporum deest, scripserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus.

2) Cyprianus, Epist. XXXIX, 3 (ed. Hartel, II, 583): Nec rudis iste aut novus est in Celerino carissimo nostro titulus gloriarum. per vestigia cognationis suae graditur, parentibus ac propinquis suis honore consimili divinae dignationis aequatur. . . patruus et avunculus Laurentinus et Egnatius in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed veri et spiritales Dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas Domini et coronas inlustri passione meruerunt. sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. nec degener ergo esse nec minor poterat quem sic domesticis exemplis virtutis ac fidei provocabat familiae dignitas et generosa nobilitas.

die in der Biographie des hl. Gregor Thaumaturgus bezeugte Ueberlieferung, dass zur Zeit dieses hl. Bischofs von Neocäsarea zum Andenken an die Beisetzung der leiblichen Ueberreste der Blutzeugen eine jährliche Feier begangen wurde[1]). Auch das Zeugniss des Kaisers Konstantin in der „Oratio ad sanctum coetum" können wir für die vorconstantinische Zeit verwenden, da die darin angeführten Gebräuche gewiss nicht erst kurz vorher entstanden waren. Der Redner erwähnt das Singen von Lobhymnen zu Ehren Gottes, die Darbringung des eucharistischen Opfers zum Andenken der Martyrer, das Anzünden von Lichtern, offenbar am Grabe oder in der Grabkirche, die Agapen mit Speisung der Armen und Fremden[2]). Die Darbringung des eucharistischen Opfers zum Gedächtniss der Martyrer wird an den beiden oben besprochenen Stellen von Cyprian ausdrücklich erwähnt. Die Psalmen, Lesungen und Gebete bei demselben wurden naturgemäss der Feier entsprechend gewählt und in irgend einer Form wurde der Martyrer gedacht, wegen deren Andenken die Feier begangen ward. Bei der Beisetzung und am Jahrestage der Martyrer fanden die Agapen statt wie beim Begräbniss der Gläubigen überhaupt; die im IV. Jahrhundert erwähnten Mahlzeiten bei den Grabstätten der Blutzeugen, gegen deren Ausartung die kirchlichen Vorsteher ihre Stimme erheben mussten, sind die letzte Form der Todtenagapen der vorhergehenden Epoche[3]). Somit reichen

---

1) Gregor. Nyss., Vita s. Gregorii Thaumaturgi, c. 27 (ed. Migne, P. Gr. XLVI, p. 953): Καὶ διαλαβόντες ἄλλος ἀλλαχῆ τῶν μαρτύρων τὰ σώματα, κατὰ τὴν ἐτήσιον τοῦ ἐνιαυσιαίου κύκλου περίοδον συνιόντες, ἠγάλλοντο τῇ τιμῇ τῶν μαρτύρων πανηγυρίζοντες.

2) Constantinus, Oratio ad sanctum coetum, c. 12 (ed. Valesius, I, 627 s.): Ὕμνοι δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ψαλτήρια καὶ εὐφημίαι· καὶ πρὸς τῶν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος. Καὶ τοιαύτη τις εὐχαριστίας θυσία τοῖς ἀνδράσιν ἀποτελεῖται, ἁγνὴ μὲν αἵματος, ἁγνὴ δὲ πάσης βίας· οὐδὲ μὴν ὀσμὴ λιβάνων ἐπιποθεῖται, οὐδὲ πυρκαϊά. καθαρὸν δὲ φῶς, ὅσον ἐξαρκέσαι προς ἔκλαμψιν τοῖς εὐχομένοις, σωφρονέστατα τὲ πολλῶν καὶ τὰ συμπόσια, προς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα, καὶ προς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων.

3) Vgl. besonders de Rossi, Roma sotterranea, Bd. III, S. 488—507.

die in der „Oratio ad sanctum coetum“ geschilderten Feierlichkeiten zu Ehren der Martyrer in allen wesentlichen Theilen in die vorconstantinische Zeit hinauf.

Die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen fand, wenigstens in den grössern Christengemeinden, in eigenen auf den Coemeterien gelegenen Räumlichkeiten in der Nähe des Grabes statt [1]). Bei der so hoch gesteigerten Verehrung gegen die Martyrer wurde dadurch das Grab selbst zu einer heiligen Stätte. Dies ist übrigens ganz natürlich. Ist es doch ein allgemein menschliches Gefühl, dass man die Gegenstände, welche in naher Beziehung zu einer von uns hochgeschätzten Persönlichkeit standen und uns lebhaft an dieselbe erinnern, hoch und werth hält. Das gilt für Verstorbene und in erster Linie für Martyrer in Bezug auf deren Grabstätte, weil ja dort die Ueberreste jenes Leibes ruhen, der Qualen und Tod für den Glauben erlitten hat. Wegen dieser Hochschätzung der leiblichen Ueberreste der Blutzeugen schärft der römische Klerus es als eine strenge Pflicht ein, die Leiber der Martyrer und der Andern zu bestatten [2]). Vielfach suchten die Gläubigen auch sich irgend welche Gegenstände, die mit dem Leibe des Martyrers in Berührung gekommen oder die in das Blut desselben getaucht worden waren, als kostbares Andenken zu verschaffen. Als Cyprian zu seiner Verurtheilung ins Praetorium geführt wurde und dort in einer Kammer sass, bot ihm ein Soldat, ein früherer Christ, Kleider an zum Wechseln, weil die Kleider des hl. Bischofs von Schweiss ganz durchnässt waren; der Verfasser der Vita deutet das

1) Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum. Köln 1893, S. 19 ff.: Die Coemeterialkirchen in der vorconstantinischen Zeit.

2) Epistula VIII inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 488): Et quod maximum est, corpora martyrum aut ceterorum si non sepeliantur, grande periculum imminet eis quibus incumbit hoc opus. cuiuscumque ergo vestrum quacumque occasione fuerit effectum hoc opus, certi sumus eum bonum servum aestimari, ut qui in minimo fidelis fuit constituatur super decem civitates.

so, als ob der Soldat den wegen des bald folgenden Martyriums schon blutigen Schweiss sich verschaffen wollte: ein Beweis für die Verbreitung der Werthschätzung von Martyrer-Reliquien[1]). Saturus, einer der Mitbekenner der hll. Perpetua und Felicitas, liess sich im Augenblicke des Todes von einem Soldaten Pudens eine kleine Oese geben, die er am Finger trug, legte sie in die blutende Wunde und gab sie dem Pudens zurück „als ein Unterpfand und ein Andenken seines Blutes“[2]). Das Verlangen der Gläubigen, ein Andenken von einem Blutzeugen zu besitzen, wird trefflich beleuchtet durch die Akten des hl. Fructuosus und seiner Genossen. Jener hatte auf dem Scheiterhaufen sein Leben geendet, und einzelne Christen hatten von der Asche seines verbrannten Leibes etwas an sich genommen, um sie zum liebevollen Andenken an den heiligen Blutzeugen aufzubewahren. Aber Fructuosus erschien denselben und ermahnte sie, dass sie diese Asche zurück bringen und alle Ueberreste seines Leibes ohne Aufschub vereint an einem Orte beisetzen sollten[3]). Hieraus ersehen wir zugleich die im Abendlande

1) Vita Cypriani, c. 16 (Hartel, III, p. CVIII): Cum (Cyprianus) post iter longum nimio sudore madidatus sederet . . . . quidam ex tesserariis quondam christianus res suas obtulit, quasi vellet ille vestimentis suis humidis sicciora mutare: videlicet nihil aliud in rebus oblatis ambiebat, quam ut proficiscentis ad Deum martyris sudores iam sanguineos possideret. Cui ille respondit et dixit: Medellas adhibemus querelis, quae hodie forsitan non erunt.

2) Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. 21 (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 146): Saturus . . . . . Pudenti militi inquit: Vale, inquit, memor fidei et mei, et haec te non conturbant, sed confirmant, simulque ansulam de digito eius petiit, et vulneri suo mersam reddidit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memoriam sanguinis.

3) Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii (Ruinart, p. 267): . . . . Igitur post passionem apparuit (Fructuosus) fratribus, et monuit, ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, uno quoque in loco simul condendos curarent. — Es sei hier ebenfalls hingewiesen auf jene Lucilla, welche in Karthago die Gebeine eines nicht öffentlich verehrten Martyrers vor dem Empfange der Eucharistie küsste und, darüber vom Bischof zurechtgewiesen, einen unversöhnlichen Groll gegen diesen fasste und eine Hauptstütze der beginnenden Donatistischen Spaltung wurde.

noch lange geltende Anschauung, dass alle Theile des gemarterten Leibes nach dem Tode des Blutzeugen zusammen zu begraben seien und dass keine Ueberbleibsel vom Leibe als Reliquien abgetrennt werden durften. Diese Beispiele aus dem III. Jahrhundert zeigen uns die Anfänge der später so tief das religiöse Leben beeinflussenden Reliquienverehrung.

Das Vertrauen der Gläubigen auf die Fürbitte der Martyrer äussert sich zuletzt in der Anrufung derselben zu Gunsten der Verstorbenen, deren Seelen ihrem Schutze empfohlen wurden. Zugleich beleuchtet diese Sitte die Anschauung der Christen über das Verhältniss der Seelen im Jenseits; es geht nämlich daraus hervor, dass man überzeugt war von der Möglichkeit für die Seelen, im andern Leben von einander Kenntniss zu haben; denn ohne dies wäre es undenkbar, dass die Martyrer im Himmel vor Gott für die Seelen der Verstorbenen eintreten könnten, welche ihnen durch die Gläubigen empfohlen wurden. Diese Sitte, den Martyrern die abgeschiedenen Seelen zu empfehlen, lernen wir durch die Monumente der römischen Katakomben kennen[1]). Auf zwei römischen Epitaphien des III. Jahrhunderts wird der Verstorbene den „Geistern der Heiligen" überhaupt empfohlen. Auf dem einen, welches das Grab eines zweijährigen Knaben mit Namen Paulus verschloss, heisst es:

In pacem te suscipian(t) omnium ispirita sanctorum[2]).

Das andere ist am wahrscheinlichsten zu lesen:

Leopardum in pacem cum spirita sancta, acceptum eum habeatis innocentem[3]).

---

1) Vgl. Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften, S. 37 ff.

2) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1875, S. 19.

3) Fabretti, Inscriptiones domesticae, S. 574, n. LXI. Das Original befindet sich im Lateranmuseum, cl. IX, n. 32. Ueber die Wiederherstellung des sehr fehlerhaften Textes vgl. Kirsch, a. a. O. S. 39.

Man stellte sich also vor, dass die »Heiligen« im Jenseits, und das waren im III. Jahrhundert in erster Linie die Apostel und die Martyrer, die Seelen der Verstorbenen in ihre Mitte aufnehmen konnten, natürlich durch die Empfehlung derselben an Gott, damit er sie in sein himmlisches Reich zulasse. Besonders diejenigen Martyrer, welche in demselben Coemeterium ruhten, in dem der Verstorbene ebenfalls sein Grab erhielt, wurden zum Schutze seiner Seele angerufen. So hat man in der Katakombe des Hermes an der Via Salaria vetus drei Epitaphien gefunden, in welchen der Verstorbene der heil. Martyrin Basilla, die dort begraben lag, empfohlen wird. Das eine lautet[1]):

Somno heternali.
Aurelius Gemellus qui bixit an . . . .
et meses VIII dies XVIII; mater filio
carissimo benaemerenti fecit in pa(ce);
conmando, Basila, innocentia(m) Gemelli.

Aurelius Gemellus war als Knabe im Alter der Unschuld gestorben; darum empfahl seine Mutter der heil. Basilla die »Unschuld des Gemellus«.

Das andere, ebenfalls vom Grabe eines Kindes, hat folgenden Wortlaut[2]):

Domina Basilla, com-
mandamus tibi, Cres-
centinus et Micina,
filia(m) nostra(m) Crescen . . . .
que vixit men(ses) X et d(i)es . . .

Die Eltern, Crescentinus und Micina, empfehlen der heil Basilla ihr Töchterchen Crescen(tina).

Diese beiden Grabschriften gehören dem III. Jahrhundert an; aus dem IV. Jahrhundert stammen einige ähnliche, in welchen Basilla, dann die Martyrer Januarius, Agapitus und

1) Perret, Catacombes, t. V, pl. XXIX, 71; de Rossi, Bullettino, 1875, S. 29. Der Originalstein befindet sich im Lateranmuseum, cl. VIII, n. 16.

2) Jacutius, De Bonosae et Mennae titulo, S. 51. Das Original wird ebenfalls aufbewahrt im Lateranmuseum, cl. VIII, n. 17.

Felicissimus, der heil. Hippolytus und der heil. Laurentius ersucht werden, die abgeschiedenen Seelen zu erquicken oder sie in die Seligkeit aufzunehmen. Auch aus anderen Gegenden haben wir ähnliche Monumente aus dem IV. Jahrhundert [1]). Wir können somit im III. Jahrhundert den Ursprung jener Sitte feststellen, welche sich in der Folgezeit unter dem christlichen Volke erhalten hat.

Demselben Ideenkreise entsprang eine Reihe von bildlichen Darstellungen aus dem Ende des III. und dem Anfange des IV. Jahrhunderts in den römischen Katakomben. Es sind jene Scenen, welche uns die Einführung einer abgeschiedenen Seele in das himmlische Paradies vor Augen führen. Dieselben zerfallen in zwei Gruppen. In der einen sehen wir regelmässig die Seele des Verstorbenen als Orans auf blumiger Flur zwischen zwei Bäumen stehen, rechts und links von ihr einen Heiligen, die bisweilen die Züge der Apostel Petrus und Paulus tragen: dieselben strecken in wohlwollendem Gestus die Hand nach der Orans aus, um sie unter ihren Schutz zu nehmen [2]). In der andern Gruppe ist der Verstorbene ebenfalls als Orans dargestellt, aber die Einführung ist anders angedeutet; so auf einem Bilde der Domitillakatakombe aus dem IV. Jahrh. dadurch, dass Petronilla der verstorbenen Veneranda den rechten Arm um die Schulter legt und mit der linken Hand auf die Buchrollen der heiligen Schrift hinweist, die in einer Kiste am Boden aufbewahrt sind [3]). Es sei auch in diesem Zusammenhange wieder hingewiesen auf die oben erwähnten Darstellungen des Gerichtes, auf welchen Apostel und andere Heilige als

---

1) Vgl. Kirsch, a. a. O., S. 39 f., S. 42—46.

2) Beispiele bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana, t. II, tav. 53, 2; 55, 2 links oben; 59, 1.

3) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1875, tav. I. — Ich unterlasse es, hier näher auf diese Monumente einzugehen, weil dieselben im Zusammenhang behandelt sind in dem soeben erschienenen Werke von C. M. Kaufmann, die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristenthums. Mainz, Kirchheim 1900.

die Fürsprecher (advocati, defensores) der abgeschiedenen Seelen erscheinen.

Die Gläubigen mussten sich um so eher veranlasst sehen, den Schutz der Martyrer zu Gunsten der Verstorbenen anzurufen, als im III. Jahrhundert in der kirchlichen Litteratur des Abendlandes die Ueberzeugung Ausdruck findet, dass die Martyrer wie die Apostel beim Weltgericht nicht gerichtet werden, sondern mit Christus als Richter erscheinen. So ermahnt Hippolytus die Christen, welche wegen des Namens des Herrn vor den Richterstuhl geführt werden, sie mögen Gott bitten, dass sie in jedem Falle als Märtyrer hinweggehen; denn ein solcher wird nicht gerichtet werden, sondern richten, indem er Antheil hat an der ersten Auferstehung [1]). Der gleichen Ueberzeugung verleihen Origenes und Cyprian Ausdruck. Ersterer deutet in seiner »Ermunterung zum Martyrium« einzelne Schriftstellen dahin, dass der, welcher den Kelch trinkt den Christus getrunken hat, mit dem König der Könige thronen, herrschen und richten wird [2]). Cyprian weist die Bekenner, die im Kerker schmachten, um sie zur Standhaftigkeit zu ermahnen darauf hin, dass sie mit Christus dem Herrn richten und herrschen werden, indem er das Wort der heiligen Schrift (Sap. III, 4—8): »et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes eorum immortalitate plena est . . . . iudicabunt nationes et dominabuntur populis et regnabit Dominus eorum in perpetuum,« auf die Blutzeugen anwendet [3]). Und um die Bekenner zu bewegen, in betreff der Empfehlungen von Abgefallenen zur Wiederaufnahme in die Kirche klug und nach genauer Prüfung vorzugehen,

---

1) Hippolytus, Danielkommentar, II, 37 (ed. Bonwetsch, I, S. 112 f.): . . . ὥστε εὐχέσθω ὁ ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος προσφερόμενος οἵῳ δήποτε τρόπῳ μαρτυρήσας ἐξελθεῖν . οὗτος γὰρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων.

2) Orig. Ermunterung zum Martyrium, c. 28.

3) Cyprian, ep. VI (ed. Hartel, II, 481).

gibt er ihnen zu bedenken, dass sie Freunde des Herrn sind und mit ihm später richten werden[1]). Diese Anschauung zeigt uns eine letzte Seite der Beziehungen zwischen den Martyrern und den übrigen Gläubigen. Sie musste viel dazu beitragen, die Verehrung gegen die Martyrer zu erhöhen und das Vertrauen auf deren Schutz zu kräftigen, da sie denselben gleichsam einen direkten Einfluss auf die endgültige Zulassung der Glieder der Kirche zum himmlischen Reiche beim Weltende einräumte. Der Einfluss jener Ansicht war um so intensiver, als man vielfach, wie aus den Schriften Cyprians hervorgeht, das Weltende für nahe bevorstehend hielt[2]). Das Aufkommen der oben erwähnten Darstellungen des Gerichtes im Bildercyklus der Katakomben hängt wohl auch mit jener Auffassung zusammen.

So finden sich im III. Jahrhundert alle Elemente der Verehrung der für das Bekenntniss des christlichen Glaubens gestorbenen Martyrer vor. Die kirchlichen Lehrer und das gläubige Volk sehen in ihnen die vollkommenen Nachahmer des Herrn und auserwählten Freunde Gottes, welche unmittelbar zu einer besonderen Glorie im Himmel gelangt sind. Man erkennt ihnen die Vollmacht zu, nach dem Tode durch Fürbitte bei Gott lebenden wie verstorbenen Christen wirksamen Schutz angedeihen zu lassen, sowie durch ihre

1) Cyprian, Epistula XV, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 515): Cyprianus martyribus et confessoribus carissimis fratribus S. . . . Et quoniam audio, fortissimi et carissimi fratres, inpudentia vos quorundam premi et verecundiam vestram vim pati, oro vos quibus possum precibus ut evangelii memores et considerantes quae et qualia in praeteritum antecessores vestri martyres concesserint, quam solliciti in omnibus fuerint, vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderetis, ut pote amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis, ne si quid abrupte et indigne vel a vobis promissum vel a nobis factum fuerit, apud gentiles quoque ipsos ecclesia nostra erubescere incipiat.

2) Vgl. Cyprian, ad Fortunatum c. 1 (ed. Hartel, I, 317); epist. LVIII, c. 1 (ed. cit. II, 656); epist. LIX, c. 13 (ibid. 682); c. 18 (ibid. 689); epist. LXVII, c. 7—8 (ibid. 741).

Empfehlungen während ihres Bekenntnisses öffentlichen Sündern die Wiederversöhnung mit der Kirche zu verschaffen, so zwar, dass ihre Verdienste vor Gott als Ersatz für die Busswerke der Sünder gelten; man empfiehlt sich ihrem Schutze und ruft sie an um ihre Fürsprache bei Gott für die Anliegen der Gläubigen auf Erden wie für abgeschiedene Seelen; man ehrt ihr Andenken, ihre Grabstätten und solche Gegenstände, welche Andenken an deren ruhmvollen Tod waren. Die Kirche begeht in besonderer Weise, als »memoriae martyrum«, die jährliche Erinnerung an deren Tod durch eine liturgische Festfeier. Alle diese Elemente bilden das Wesen der Martyrerverehrung, welche im IV. Jahrhundert einen noch grösseren Aufschwung nahm.

4. Die Fürbitte für die Verstorbenen im III. Jahrhundert.

Der Glaube, dass die Gläubigen auf Erden durch ihre Fürbitten den abgeschiedenen Seelen im Jenseits sowohl gleich nach dem Tode als auch später wirksame Hülfe von Gott erwirken können, äusserte sich in der Zeit vom Ende des II. bis zu Anfang des IV. Jahrhunderts in verschiedener Weise. Derselbe hängt naturgemäss zusammen mit den Anschauungen über den Zustand der Verstorbenen in der jenseitigen Welt. Wir finden nun bei allen bedeutenderen Schriftstellern jener Zeit, welche überhaupt die Frage berühren, wie auch in einzelnen Martyracten die Lehre von einer Reinigung der mit Sünden befleckten Seelen im Jenseits, wenn auch im einzelnen über die Art und Weise wie diese geschieht, über die Natur derselben, über den Zeitpunkt wann sie eintritt und wann sie vollendet wird, die Anschauungen verschieden sind je nach der gesammten eschatologischen Spekulation des betreffenden kirchlichen Lehrers. Diese Lehre erscheint somit als eine allgemeine, um so mehr, als die Schriftsteller, bei denen wir sie vorfinden, aus verschiedenen Theilen der Kirche stammen. In Rom treffen wir Hippolytus,

dessen Ansicht vom Hades als dem Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten wie der Ungerechten, jedoch bei verschiedenem Zustande beider Kategorien von Seelen, wenigstens im allgemeinen auf jene Anschauung hinweist[1]). Völlig ausgebildet erscheint dagegen die Lehre vom Reinigungsfeuer sowohl bei den Alexandrinern als bei den afrikanischen Schriftstellern sowie in den aus dem Anfange des III. Jahrhunderts stammenden Akten der heil. Perpetua und Felicitas[2]). Ferner kommt in Betracht der auf den Worten des Herrn und der apostolischen Lehre beruhende Glaube von der ewigen Strafe der Gottlosen, welcher die Christen durch treues Festhalten am Glauben und durch Erfüllung der Vorschriften für das christliche Leben zu entgehen bestrebt waren. Ausserdem finden wir vielfach die Ansicht, dass die himmlische Glorie verschiedene Abstufungen haben konnte, und so die Seelen in mehr oder weniger vollkommener Weise der Seligkeit theilhaftig werden konnten. Einzelne Lehrer, jedenfalls Irenäus und Tertullian, vielleicht auch Hippolytus, trugen chiliastische Anschauungen vor. Irenäus lehrt bekanntlich ganz ausdrücklich die Wiederkunft Christi zum tausendjährigen irdischen Reiche, und Tertullian spricht an mehreren Stellen von der »prima resurrectio«, an welcher die Auserwählten Theil haben werden[3]). Ausserdem konnten, nach der Meinung des Origenes, die Dämonen der Seele beim Austritt aus dem Leibe Schaden zufügen. So konnte in verschiedener Hinsicht den abgeschiedenen Seelen durch Gottes barmherziges Eingreifen Schutz und Hülfe zu Theil werden. Dieses von dem Herrn zu er-

1) Atzberger, Christl. Eschatologie, S. 275 ff.

2) Atzberger, a. a. O., S. 307 f. (Tertullian); S. 358 f. (Clemens Alex.); S. 402 ff. (Origenes); S. 536 f. (Cyprian). Zur ganzen Frage vgl. Bautz, Das Fegfeuer (1883) an verschiedenen Stellen.

3) Atzberger, a. a. O. S. 256 ff. (Irenaeus); S. 309 f. (Tertullian). Ueber die »prima resurrectio«, an welcher bloss die vollkommenen Gerechten Antheil haben, vgl. auch Origenes, In Jeremiam hom. II, n. 3 (ed. Migne, P. Gr. XIII, 230 s).

langen war der Zweck der Fürbitte für dieselben, wenn auch in der Regel nicht ausdrücklich gesagt ist, um was zu deren Gunsten gefleht wird. Die Thatsache, dass man für die Verstorbenen Fürsprache bei Gott eingelegt hat, lässt nothwendig darauf schliessen, dass man auch die feste Ueberzeugung hatte, ihnen dadurch Nutzen zu bringen. Jene kurz angedeuteten Anschauungen über das Jenseits und den Zustand der Seelen in demselben lassen uns im allgemeinen erkennen, was den Gläubigen vor dem Geiste schwebte, wenn sie ihr Fürbittgebet für die Verstorbenen an Gott richteten oder auch, wie wir oben sahen, die abgeschiedenen Seelen den Martyrern anempfahlen.

An einer Stelle, deren genauer Sinn schwer festzustellen ist, spricht Clemens Alex. von Beziehungen zwischen dem vollkommenen gnostischen Christen und denjenigen, welche nach dem Tode gezüchtigt werden. Er sagt nämlich, der Gnostiker verachte das, was die Welt Schönes biete; und er habe Mitleid mit denen, die nach dem Tode Züchtigung erleiden und so infolge der Peinigung unfreiwillig ihre Sünden bekennen; er lebe stets mit gutem Gewissen, bereit von der Welt zu scheiden, da er ein Fremdling ist im Erbtheil dieser Welt[1]). Die ganze Darstellung scheint zusammenzuhängen mit der Ansicht über die Reinigung der mit Sünden befleckten Seelen im Jenseits, mit welchen der gnostische Christ Mitleid hat. Wie und wodurch sich dieses Mitgefühl äussert, deutet Clemens nicht an; er scheint aber jedenfalls Beziehungen zwischen den vollkommenen Gläubigen auf Erden und den Züchtigung leidenden Seelen im Jenseits voraus zu setzen.

---

1) Clemens Alex., Stromata, lib. VII, c. 12, n. 78 (ed. Dindorf, III, 319): . . . . . Οὗτος περισπώμενος ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐλπίδος οὐ γεύεται τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, πάντων τῶν ἐνταῦθα καταμεγαλοφρονῶν, οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους, εὐσυνείδητος πρὸς τὴν ἔξοδον καὶ ἀεὶ ἕτοιμος ὢν, ὡς ἂν παρεπίδημος καὶ ξένος τῶν τῇδε κληρονομημάτων.

Der erste Schriftsteller, bei welchem wir Einzelheiten über das Fürbittgebet für Verstorbene erfahren, ist Tertullian. Durch ihn hören wir, dass nach dem Tode eines Gläubigen vor dem Begräbniss ein Presbyter Gebete verrichtete. Er erzählt nämlich, dass eine verstorbene Frau während dieser Gebete die Arme ausgestreckt und erhoben habe, um sie, nachdem das Gebet um den Frieden vollendet war, wieder in die frühere Stelle zurückzubringen[1]). Die Art und Weise wie er das Gebet des Priesters erwähnt, lässt auf einen allgemeinen Gebrauch in dieser Hinsicht schliessen. Auch erfahren wir, dass der Priester am Schlusse um den Frieden betete, denn »condita pace« bedeutet »nach Vollendung des Gebetes um den Frieden«; das stimmt mit dem überein, was wir früher über den Zuruf »Pax tecum« ausgeführt haben (s. oben S. 33). Es war somit, wie es übrigens den Umständen entsprach, ein Fürbittgebet für das Wohl der abgeschiedenen Seele in der jenseitigen Welt. Dass die beim Begräbniss anwesenden Christen an den Gebeten theilnahmen ist in Hinsicht auf die Gebräuche bei liturgischen Handlungen im Alterthum überhaupt anzunehmen.

Ferner wurde bei der Beisetzung und regelmässig an den Jahrestagen derselben das eucharistische Opfer für den Verstorbenen dargebracht. Dieser Gebrauch wird von Tertullian und Cyprian erwähnt. Ein Vergleich zwischen den Stellen beider Schriftsteller zeigt, dass die »oblationes pro defunctis« bei Tertullian (s. die Stelle unten S. 106) nichts anderes bedeuten können als das eucharistische Opfer. Denn Cyprian spricht offenbar von demselben durch Tertullian erwähnten Gebrauch, wo er uns mittheilt, dass seine Vorgänger auf dem Bischofstuhle von Carthago die

1) Tertullian, De anima, c. LI (ed. Oehler, II, p. 637): Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse.

Vorschrift erliessen, dass, wenn ein Gläubiger einen Kleriker als Vollstrecker des Testamentes oder als Vormund ernannt hatte, nicht für ihn geopfert und das »sacrificium pro dormitione eius« nicht gefeiert werden solle[1]). Dass es sich hier nur um das eucharistische Opfer handeln kann, erhellt aus den von Cyprian gebrauchten Ausdrücken, mit denen dieses Dekret begründet wird: derjenige welcher die Priester und Diener vom Altare wegrufen wollte, verdient nicht, dass sein Name im Gebet des Priesters (oder Bischofs) am Altare genannt werde. Ferner geht es hervor aus der Application, welche Cyprian macht, indem er spricht von der Oblation und den Gebeten, welche in der Versammlung (oder Kirche) für den Christen, um den es sich handelt, durch die Gläubigen verrichtet werden sollen. Dies Alles weist nothwendig auf die Eucharistie hin, und da das Dekret von Vorgängern Cyprians erlassen wurde, die chronologisch zwischen diesem und Tertullian stehen, haben wir bei letzterm in den »oblationes pro defunctis« das Gleiche zu sehen, wovon Cyprian spricht[2]).

Von Wichtigkeit ist auch die Veranlassung, bei welcher Tertullian von jenen Oblationen spricht. Er will nämlich an Beispielen zeigen, dass nicht Alles, was von alter Zeit her in der Kirche üblich ist, auf eine schriftliche Autorität ge-

1) Cyprianus, Epistula I, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 466): Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocari. et ideo Victor cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam Geminium Faustinum presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum servetur a nobis, simul et ceteris fratribus detur exemplum, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari eius et ecclesiae vacantes ad saecularem molestiam devocet.

2) Vgl. Probst, Kirchliche Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten, S. 301—303.

stützt werden muss, sondern dass die althergebrachte Ueberlieferung einen vollen Rechtstitel bildet für kirchliche Gebräuche. Unter diesen Beispielen erwähnt er nun auch die Oblationen für die Verstorbenen an den jährlich wiederkehrenden »Geburtstagen«, nämlich zum ewigen Leben[1]). Dies lässt offenbar darauf schliessen, dass jener Gebrauch um die Mitte des II. Jahrhunderts bestand, und zugleich dass derselbe sich nicht auf Carthago und Nordafrika beschränkte. Denn es ist kaum anzunehmen, dass ein christlicher Gebrauch, den Tertullian als Beispiel für den Rechtstitel der kirchlichen Tradition anführt, nicht auch in andern Kirchen, speciell in Rom, von wo aus höchst wahrscheinlich das Christenthum nach Afrika kam, bestanden hätte. Und da wir auch im Orient im IV. Jahrhundert die Darbringung des Opfers an den Jahrestagen der verstorbenen Gläubigen erwähnt finden ohne dass irgend etwas auf die Einführung in dieser Zeit erst hinweist, können wir mit Sicherheit auf das Bestehen des Gebrauches in der vorconstantinischen Zeit auch für diese Gegenden schliessen.

Bemerkenswerth sind auch noch in anderer Hinsicht die vom heil. Cyprian in der oben angeführten Stelle gebrauchten Ausdrücke. Es geht nämlich daraus hervor, dass der Name des Verstorbenen im Gebete des opfernden Priesters oder Bischofs bei der eucharistischen Feier genannt wurde; dass Gebete in seinem Namen in der Ver-

1) Tertullian, De corona, cap. III (ed. Oehler, I, 420, 422): Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus .... Oblationes pro defunctis, pro natalicis annua die facimus. — Auch an zwei andern Stellen erwähnt Tertullian den Gebrauch »annuis diebus dormitionis offerre,« nämlich de monogamia, c. 10, und de exhortatione castitatis, c. 11 (s. unten).

sammlung der Gläubigen gemeinschaftlich verrichtet wurden. Daraus erkennen wir, in welchem Sinne die Oblation für den Verstorbenen geschah: man gedachte seiner dabei besonders und namentlich in den Gebeten. Dass diese wieder den Umständen angepasst waren und für das Wohl der hingeschiedenen Seele im Jenseits, mit Berücksichtigung der eingangs dieses Kapitels erwähnten Anschauungen, verrichtet wurden, liegt wohl auf der Hand.

Die Angehörigen der Verstorbenen nahmen selbstverständlich an den Gebeten des Priesters beim Begräbniss und an der eucharistischen Feier sowohl hier wie an den Jahrestagen theil. Allein sie beteten ausserdem in privater Weise für den Frieden und das Wohl der Hingeschiedenen. So ist es offenbar zu verstehen, wenn Tertullian, um die Wittwer und Wittwen von dem Eingehen einer zweiten Ehe abzuhalten, ihnen vorhält, dass sie für zwei Gattinnen oder Gatten das Opfer am Jahrestage des Todes darbringen, d. h. an der eucharistischen Feier theilnehmen, und für die Seele des Verstorbenen beten. Die an diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke zur Bezeichnung der Fürbitten sind von Wichtigkeit für die Erkenntniss, in welchem Sinne man solche Gebete verrichtete. Einmal schreibt Tertullian, dass die Gattin »für die Seele des Verstorbenen betet, für ihn unterdessen um die Erquickung fleht und um die Theilnahme an der ersten Auferstehung«[1]). Die »Erquickung« (refri-

1) Tertullian, De monogamia, cap. X (ed. Oehler, tom. I, p. 776): Ipsam denique interrogo feminam: Dic mihi, soror, in pace praemisisti virum tuum? Quid respondebit? An in discordia? Ergo hoc magis ei vincta est cum quo habet apud deum causam. Non discessit quae tenetur. Sed in pace? Ergo perseveret in ea cum illo necesse est quem iam repudiare non poterit, ne sic quidem nuptura, si repudiare potuisset. Enimvero et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius. Nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est, et quidem hoc iniquius, quanto quomodo potuit, quia non potuit, et hoc indignius, quanto iam indignius, si quia non meruit. — Cap. XI (ibid. p. 778): Et orabis pro maritis tuis, novo et vetere. Elige cui te adulteram praestes. Puto ambobus.

gerium), welche wir öfter zur Bezeichnung der ewigen Seligkeit angewendet finden, ist von dem Bilde eines Mahles hergenommen, unter dem symbolisch die Freuden des Himmels häufig bezeichnet werden. Es wird vorausgesetzt, dass möglicherweise der Verstorbene noch nicht an dem himmlischen Mahle theilnehmen kann, sondern Hunger und Durst in symbolischem Sinne leidet (s. unten die Vision der heil. Perpetua); darum bittet man zu Gott, dass dieser Zustand des Leidens aufhöre und die Seele zu den Freuden des Himmels zugelassen werde. Die Fürbitte um die Theilnahme an der zweiten Auferstehung beruht auf jener Ansicht von Tertullian und Origenes, dass die vollkommenen Gerechten zuerst auferstehen werden, und erst später die Andern (s. oben S. 102); die Wittwe, welche für ihren Mann betet, hat also die Ueberzeugung, dass sie durch ihre Fürbitte dazu beitragen kann, dem Verstorbenen von Gott die Gnade zu verschaffen, an der ersten Auferstehung Antheil zu haben. Den Wittwer der eine zweite Gattin heimführen will, erinnert Tertullian daran, dass er für die Seele der verstorbenen Frau fleht; dass er dereinst vor dem Herrn erscheinen wird mit soviel Frauen, als er in seinem Gebete gedenkt (commemorare); dass er für zwei opfert und alle beide durch den Priester empfiehlt (commendare)[1]). Alle diese Ausdrücke bezeichnen im allgemeinen das an Gott gerichtete Fürbittgebet für das Wohl der Verstorbenen und sind ohne Zweifel sowohl bei den Gebeten in der liturgischen Feier wie auch

1) Tertullian, De exhortatione castitatis, cap. XI (ed. Oehler, tom. I, p. 753): Duplex enim rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut iam receptae apud dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum viduis univiris? et ascendet sacrificium tuum libera fronte, et inter cetera bonae mentis postulabis tibi et uxori castitatem?

in den Privatgebeten der Gläubigen gebraucht worden. Dies erhellt namentlich aus den gleich zu besprechenden Grabschriften des III. Jahrhunderts.

Wie man im christlichen Volke Nordafrika's in dieser Hinsicht dachte, zeigt die bekannte Episode in den Akten der hll. Perpetua und Felicitas, wo Perpetua eine Vision erzählt, welche die Angaben Tertullians trefflich illustriert [1]).

Perpetua hatte einen Bruder gehabt, mit Namen Dinokrates, der sieben Jahre alt, an einem Krebs im Gesichte gestorben war, welcher allen, die ihn gesehen, Grauen erregte. Nun geschah es ihr einige Tage nach der Verurtheilung, dass sie auf einmal mitten im gemeinschaftlichen Gebete dieser heiligen Bekenner den Dinokrates laut nannte, ohne doch an ihn gedacht zu haben. Das hielt sie für einen Wink, für ihn zu beten, und sie flehte viel zu Gott für ihn mit vielen Seufzern. In nächstfolgender Nacht hatte sie eine Erscheinung. Sie sah den Dinokrates hervorgehen aus einem düsteren Orte, wo viele andere waren. Er schien sehr zu leiden von Hitze und von Durst, sah unsauber aus und bleich, hatte auch im Gesicht die Wunde, an der er gestorben war. Sie betete für ihn; es war ein grosser Zwischenraum, der sie von ihm trennte, und sie konnten nicht zu einander kommen. Bei ihm war ein grosses volles Wasserbehältniss, dessen Rand ihm über den Kopf ging, und er streckte sich umsonst, um daraus zu trinken. Das machte ihr Kummer. Da erwachte sie und erkannte, dass ihr Bruder leide, war aber voll Vertrauen, Gott werde ihr brünstiges Gebet für ihn erhören, mit welchem sie täglich anhielt. Perpetua betete Tag und Nacht mit Thränen für ihren Bruder.

Eines Tages, da sie in harten Banden des Stockes sassen, ward ihr in einem Gesichte derselbe Ort, den sie düster gesehen hatte, als hell gezeigt, und in ihm sah sie den Dinokrates, der sauber und wohlgekleidet sich erfrischte. Wo die

1) Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten, S. 335.

Wunde gewesen, war eine Narbe. Der Rand des Wasserbehälters war jetzt so niedrig, dass er dem Knaben nur an die Mitte des Leibes reichte, und auf dem Rande lag eine Trinkschale, aus welcher er trank, ohne dass das Wasser in ihr abnahm. Dann ging er davon, um nach Weise der Kinder zu spielen. Und Perpetua erkannte, dass er von seiner Strafe befreit worden [1]). In dieser Vision spricht sich die feste Ueberzeugung aus, dass die Gläubigen auf Erden den durch Leiden im Jenseits zu reinigenden Seelen durch ihr Gebet wirksame Hülfe bringen können.

Dieselbe Glaubensanschauung liegt den zahlreichen Grabschriften zu Grunde, welche Gebete und Wünsche für das jenseitige Glück der hingeschiedenen Seelen enthalten [2]). Wir lesen zunächst auf einzelnen Monumenten die Aufforderung an die Gläubigen, in ihren Gebeten des unter dem Grabstein ruhenden Verstorbenen zu gedenken, ähnlich wie in jener uralten Grabschrift der Agape (s. oben S. 34). So schliesst das in den letzten Jahren so vielfach besprochene Grabgedicht des Aberkios, dessen christlicher Charakter für mich unzweifelhaft feststeht:

Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιθ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός [3]).

(Möge Jeder, der mit mir übereinstimmt und dies versteht, für Aberkios beten.)

Eine etwa der Zeit Tertullians angehörige römische Inschrift der Priscillakatakombe, von der leider bloss Fragmente aufgefunden wurden, enthält am Schlusse den Wunsch,

---

1) Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. VII—VIII (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 118 ff.).

2) Da ich diesen Gegenstand in meiner Schrift: Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften (Köln, 1897) ausführlich behandelt habe, mögen an dieser Stelle einige allgemeine Angaben für unsern Zweck genügen.

3) Vgl. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler (Mainz, 1900), S. 78 ff., wo die neueste Litteratur verzeichnet ist.

die Gläubigen mögen beten, dass der Verstorbene ewig lebe: ». . . petatis . . . (aetern)um ut vivat in aevum [1])«.

Dem Ausgange des III. oder dem Anfange des IV. Jahrhunderts gehört folgendes Epitaph aus einem der unterirdischen Coemeterien Roms an, welches desshalb für uns von Bedeutung ist, weil der Gatte darin förmlich die Absicht ausspricht welche er hatte bei dem Anbringen der Grabschrift, nämlich um dadurch seine Mitbrüder aufzufordern, für die Seele der verstorbenen Gattin zu beten. Sie lautet:

D · P ·

Lucifere coiugi dulcissime omnem
dulcitudinem, cum luctu maximo
marito reliquisset, meruit titulum
inscribi ut quisque de fratribus legerit, roget Deu(m)
ut sancto et innocenti spirito ad Deum suscipiatur.

Oben rechts am Rande steht die Lebensdauer der Verstorbenen: Que vixit annos XXII, mes. n. IIII, dies VI [2]).

In welcher Absicht die Gläubigen für die Verstorbenen beteten und welche Güter sie denselben wünschten, ersehen wir aus den verschiedenen Ausdrücken, die in den Acclamationen und Gebeten auf Epitaphien des III. Jahrhunderts vorkommen. Vor allem ist es der Friede, der in verschiedenen Wendungen den abgeschiedenen Seelen gewünscht und erfleht wird. Eine an das »condita pace« in der oben (S. 104) citirten Stelle Tertullians erinnernder Text aus San Callisto lautet:

In pace spiritus Silvani. Amen [3]).

---

1) De Rossi, Bullettino di arch. christ. 1886, S. 52 f.

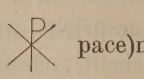
2) De Rossi, Bullettino, 1877, S. 31; Wilpert, Cyclus christologischer Gemälde, Taf. IX, n. 7, S. 50. Das Original befindet sich im Lateranmuseum, Cl. IX, n. 10. Der Text ist zu lesen: Depositio. — Luciferae coniugi dulcissimae omnem dulcitudinem; cum luctum maximum marito reliquisset, meruit titulum inscribi, ut quisque de fratribus legerit, roget Deum ut sanctus et innocens spiritus ad Deum suscipiatur. Quae vixit annos XXII, menses numero IIII, dies VI.

3) De Rossi, Roma sotterranea, II, tav. XLIX, 6.

Aehnlich eine im Lateranmuseum (Cl. IX, 28) befindliche Inschrift:

Φιλουμένη, ἐν εἰρήνῃ σου τὸ πνεῦμα.

Etwas ausführlicher lautet die Bitte im Schlusssatz einer Grabschrift, der mit den Ergänzungen de Rossi's lautet:

(Det illis au)tem Deus et Dominus (Jesus  pace)m aeternalem[1]).

Seit dem Ende des II. Jahrhunderts treffen wir dann den Wunsch und die Bitte um die Erquickung (refrigerium) der hingeschiedenen Seele, wie z. B. in folgendem Texte:

Parentes . . . Paulinae filiae dulcissimae, cuius spiritum in refrigerium suscipiat Dominus[2]).

Oder in einer anderen ähnlichen Grabschrift:

Kalemere, Deus refrigeret spiritum tuum una cum sororis tuae Hilare[3]).

Dass diese Wünsche als wirkliche Fürbitten anzusehen sind, zeigt das folgende Fragment, in welchem die Bitte an Gott gerichtet wird: Refrigera, Deus, animam Hom. . . . . [4]).

In ganz gleichem Sinne drücken andere Grabschriften den Wunsch aus, die Seelen der Verstorbenen mögen von Gott aufgenommen werden, in Gott oder in Christus leben, im Frieden oder in Gott ruhen, im Glücke (bonum) sein[5]).

---

1) De Rossi, Bullettino, 1892, S. 150.

2) Ibid. 1886, S. 129 f.

3) Perret, Catacombes de Rome, t. V, pl. XLIII, n. 1.

4) Im Lateranmuseum, Cl. IX, n. 14; *Lupi*, Epitaphium Severae martyris, S. 168.

5) Vgl. zahlreiche Beispiele bei Kirsch, Die Acclamationen, S. 17 ff. Auf den eschatologischen Inhalt dieser Gebetsformeln gehe ich nicht näher ein; die Texte sind von Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler, S. 41 ff. in ausführlicher Weise für diesen Zweck verwerthet worden.

Noch zwei interessante Grabschriften mögen als Schluss dieses Kapitels Erwähnung finden. Die eine befindet sich noch an der ursprünglichen Stelle in der Region der Acilier in der Priscillakatakombe; sie lautet:

Ὁ πατὴρ τῶν πάντων, οὓς ἐποιήσης καὶ παρελάβης Εἰρήνην, Ζόην καὶ Μαρκέλλον. Δόξα σοι ἐν Χριστῷ.

Um den genauen Wortlaut herzustellen, muss man entweder vor den Namen der Verstorbenen das letzte Verb wiederholen und den Text wiedergeben: O Vater des Alls, die Du geschaffen und zu Dir gerufen hast nimm auf, Irene Zoe und Marcellus; oder man muss das παρελάβης als Bitte nehmen und übersetzen: O Vater des Alls, nimm zu Dir Irene, Zoe und Marcellus, denn sie sind Deine Geschöpfe. — Dir sei Ehre in Christo [1]).

Der andere Text stammt aus Gallien; es ist das schon erwähnte Grabgedicht von Autun, in welches Pektorios folgende Bitte eingeflochten hat:

Ἰχθύϊ χό(ρταζ') ἆρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.
Εὖ εὕδοι μ(ή)τηρ, σε λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.

Mit dem »Ichthys« (die bekannte symbolische Bezeichnung für den Erlöser, besonders im Hinblick auf die Eucharistie) sättige nun, ich sehne mich, mein Herr und Heiland. Sanft schlummere die Mutter, ich flehe Dich an, Licht der Todten [2]).

So ergänzen und beleuchten die Monumente aus den verschiedensten Gegenden: aus Kleinasien, aus Rom, aus Gallien die kurzen Andeutungen, welche wir bei den afrikanischen Schriftstellern vorfinden. Es ergibt sich daraus

1) De Rossi, Bullettino, 1888/89, S. 30 ff.; Wilpert, Fractio panis, S. 51.

2) So hat Pohl, Das Ichthysmonument von Autun, 1880, den Text hergestellt. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, I, S. 8, n. 4, hat für den ersten der beiden Verse folgende Lesart: Ἰχθὺ χάριζον μ'ἆρα λιλαίω . . . . — Ichthys, verleihe mir die Gnade, um welche ich flehentlich bitte.

der sichere Schluss, dass in der Zeit vom Ende des II. bis Anfang des IV. Jahrhunderts das Fürbittgebet für die Verstorbenen, durch welches die Gläubigen den dahingeschiedenen Seelen Gutes von Gott zu erflehen überzeugt waren, in der ganzen Kirche zu den religiösen Uebungen der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Gemeinden gehörte. Die feierlichste Art dieses Gebetes war die Empfehlung der abgeschiedenen Seele beim eucharistischen Opfer. Und wenn wir für die Darbringung der Eucharistie beim Begräbniss und an den Jahrestagen des Todes directe Zeugnisse auch nur für Afrika haben, so legen doch die Art und Weise wie dieser Gebrauch erwähnt wird, die allgemeine Sitte des Fürbittgebetes und die gemeinsame Anschauung über die Beziehungen der Gläubigen auf Erden zu den Seelen im Jenseits den Schluss nahe, dass auch diese religiöse Sitte in den andern Theilen der Kirche verbreitet war.

5. Die Beziehungen der Gläubigen zu den guten Engeln.

Die Spekulation über die Geisterwelt nimmt in der Litteratur des ausgehenden II. und des III. Jahrhunderts einen bedeutenden Platz ein, besonders bei Origenes infolge seiner gesammten Anschauung über die Geister und die Seelen. Im Einzelnen gehen die Ansichten der verschiedenen Lehrer in manchen Punkten auseinander, während in anderen Fragen volle Uebereinstimmung zwischen ihnen herrscht. Zu den letzteren gehört auch die Frage über die Beziehungen welche die Engel Gottes zu den Gliedern der Kirche haben, über den Schutz und die Beihülfe, welche sie diesen bei Erfüllung ihrer Pflichten und zur Erreichung des ewigen Heiles angedeihen lassen. In den uns erhaltenen Schriften von Irenaeus und Hippolytus wird die Frage über die zum Schutze der Menschen bestimmten Engel nicht eigens behandelt. Irenaeus spricht sich zwar an manchen Stellen gelegentlich aus über die Natur der Engel und ähnliche Punkte allein hauptsächlich in polemischer Weise gegenüber der,

Aeonenwelt des Gnosticismus. Dem Teufel räumt dieser Kirchenlehrer eine positive Macht über die Menschen ein in Folge der Sünde der Stammeltern im Paradiese; durch Christus wurde Satan jedoch wieder gefesselt, und die Gläubigen haben dadurch die Kraft erhalten, sich seiner Gewalt zu entreissen [1]). Von einer Mitthätigkeit der guten Engel in diesem Kampfe ist nicht die Rede. Man wäre sogar versucht aus einer Stelle zu schliessen, dass Irenaeus von einem Mitwirken der Engel als der Boten Gottes in der Weltleitung nichts wissen will, weil er von dem katholischen Christen im Gegensatze zu den Gnostikern sagt, dass nichts von jenem durch Anrufung der Engel geschieht. Allein Irenaeus will hier offenbar nicht jede Verehrung der Gläubigen gegen die Engel ausschliessen, wie Turmel anzunehmen scheint [2]), sondern jene abergläubischen Anrufungen der Engel zu Zaubereien, wie sie bei den Gnostikern geschahen, als ob dieselben aus eigener Macht, neben und ausser Gott, etwas thun könnten. Eine Wirksamkeit der guten Engel gegenüber den Christen und eine Hochschätzung jener als höherer Wesen wird dadurch nicht geleugnet.

Hippolytus erkennt jedenfalls indirekt das Eingreifen der Engel zu Gunsten der Gerechten auf Erden an, indem er annimmt, dass bei der Versuchung der keuschen Susanna durch die beiden Aeltesten ein Jüngling vom Himmel ihr beistand, der mit ihr betete, nämlich ein Engel, welcher ihr zur Hülfe gesandt worden war [3]). Er vertritt somit dieselbe

---

1) Irenaeus, adv. haereses, II, c. 31, n. 3; III, c. 8, n. 2; V, c. 21, n. 3; V, c. 24, n. 3, 4 (ed. Stieren, I, S. 403, 449, 776, 783).

2) J. Turmel, Histoire de l'angélologie, in Revue d'hist. et de littér. religieuses, III (1898), S. 550. Die Stelle bei Irenaeus, adv. haer. II, c. 32, n. 5 (ed. cit. I, 409) lautet: Nec invocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate; sed munde, et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit.

3) Hippolytus, Danielkommentar, I, c. 19 und c. 28 (ed. Bonwetsch, I, S. 31, 40).

Anschauung, welche wir in der nachapostolischen Zeit vorgefunden haben.

Am ausführlichsten haben die beiden Alexandriner Clemens und Origenes die Engellehre unter dem Einflusse des Neuplatonismus entwickelt, speziell die Wirksamsamkeit der Geister als der Diener Gottes gegenüber der gesammten übrigen Welt der Geschöpfe [1]). In der Weltleitung Gottes gibt es eine zweifache Thätigkeit: eine höhere, welche sich auf die geistigen Dinge bezieht, und eine andere, welche das Materielle und Niedere zum Gegenstande hat. In diesen beiden Dienstleistungen sind nach Clemens die Engel Gottes thätig inbezug auf die irdischen Wesen [2]). Diese Dienstleistungen beziehen sich also zuerst auf die materiellen Dinge Origenes vertritt ausdrücklich die Meinung, dass die Welt der Engel bedarf, welche über die Thiere, die Pflanzen, die Elemente gesetzt sind [3]). Dann leiten die Engel die Geschicke der einzelnen Völker. Gott hat nach Clemens und Origenes die einzelnen Völker unter die Engel vertheilt und sich selbst das Volk Israel als Erbtheil vorbehalten. In diesem Sinne erklärten sie die Stelle im Deuteronomium, XXXII, 8—9 nach dem griechischen Text: Quando dividebat Altissimus gentes et quando dispergebat filios Adam, constituit

1) Eine genaue Untersuchung darüber, wie weit sich der Einfluss des Platonismus erstreckt in bezug auf die Engellehre der Alexandriner, müsste die gesammte Geisterlehre berücksichtigen, da sich in dieser Hinsicht die einzelnen Fragen nicht trennen lassen. Wir müssen darum auf die Behandlung dieser Seite der Frage hier verzichten und uns mit einer Darlegung der Lehransichten über die Beziehungen der Engel zu den Menschen begnügen.

2) Clemens Alex., Stromata lib. VII, c. 1 n. 3 (ed. Dindorf, III, 252 f.).

3) Origenes, in Numeros hom. XIV, n. 2 (ed. Lommatzsch, X, S. 163): Opus est tamen ipsi mundo etiam angelis qui sint super bestias et angelis qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis qui praesint animalium nativitati, virgultorum plantationumque, et ceteris pluralibus incrementis. Vgl. In Josue, hom. XXIII, n. 3 (ed. cit. XI, S. 196); in Jerem. hom. X, n. 8 (ed. cit. XV, S. 221 f.); Gegen Celsus, VIII, c. 57.

terminos populorum iuxta numerum angelorum Dei; factusque est pars Domini populus eius Jacob, funiculus haereditatis eius Israel. Und von dieser Ansicht ausgehend, fand Origenes in zahlreichen anderen Schriftstellen Hinweise auf die Engel, welchen die Völker unterworfen und anvertraut sind [1]). Diese »Fürsten« der Völker und Städte sahen die Wunder, welche Christus verrichtete; sie konnten durch die Ankunft des Erlösers sich in einen besseren Zustand verwandeln und so dazu beitragen, dass Städte und Völker leichter die Lehre Christi aufnahmen [2]). Allein die Macht dieser Engel wurde auch durch Christus gebrochen, und so jene zum Zorne gereizt [3]). Durch die Apostel wurden die Menschen, indem sie dieselben zum Reiche Gottes führten, von der Herrschaft dieser Engel befreit, und desshalb erregten diese Verfolgungen gegen die Verkünder des Evangeliums [4]).

Dann waren besondere Engel ebenfalls mit dem Schutze und der unsichtbaren Leitung der einzelnen Kirchen betraut. Der Abschnitt in der Apocalypse, in welchem von

---

1) Clemens Alex., Stromata VI, c. 17 n. 157 (ed. Dindorf, III, 241); VII, c. 2 n. 6 (ed. cit. 255). — Origenes, De principiis, I, c. 5 n. 2 (ed. Lommatzsch, XXI, S. 93); III, c. 3 n. 2 (ibid. S. 324); in Genesim hom. IX, n. 3 (ibid. VIII, S. 212 f.); in Exodum hom. VIII, n. 2 (ibid. IX, S. 92 f.); in Num. hom. XI, n. 5 (ibid. X, S. 115 f.); in Jesu Nave hom. XXIII, n. 3 (ibid. XI, S. 195); in Lucam, hom. XII (ibid. V, S. 126 f.); in Luc. hom. XXXV (ibid. V, S. 219); Comment. in Joan. tom. XIII, n. 49 (ibid. II, S. 98).

2) Origenes, Comm. in Joan. tom. XIII, n. 58 (ed. cit. II, S. 122).

3) Origenes, in Genesim hom. IX, n. 3 (ed. Lomm. VIII, S. 213).

4) Origenes, in Ezechiel. hom. XIII, n. 1 (ed. Lomm. XIV, S. 163): Adversum hos principes est nobis pugna. Et beati apostoli, qui missi fuerant ad praedicandum, quando ab his, qui fines gentium possederant, homines abducebant, patiebantur insidias. Verbi gratia dictum sit: ingressi sunt apostoli Tyrum, persecutus est eos princeps Tyri: adscenderunt Antiochiam, impugnavit eos princeps regni Syriae: iste erat, qui bellabat adversus eos, non omnes, qui putabantur, ut Judas proditor. Quomodo enim ille non principaliter putandus est prodidisse Salvatorem, sic etiam apostolis omnibus, qui persecutionem passi sunt, alius fuit princeps persecutionis. Scriptum est quippe de Juda: »et post buccellam introivit in illum Satanas.«

den »Engeln der Kirchen« die Rede ist (c. II u. III), wurde wörtlich von Origenes und anderen kirchlichen Lehrern verstanden, und desshalb erkannten sie jeder Kirche einen besonderen Schutzengel zu [1]). Der grosse Alexandriner vergleicht geradezu die Thätigkeit der Engel in Bezug auf die Menschen mit der Missionsthätigkeit christlicher Glaubensboten. Wie ein Missionär, nachdem er durch sein Wirken eine Anzahl von Gläubigen für Christus gewonnen hat, deren Vorsteher und Bischof wird, so werden vielleicht auch die Engel im diesseitigen Gottesreiche die Vorsteher der von ihnen Bekehrten; und jeder Engel bringt die Erstlinge der Kirche oder des Volkes dar, welche ihm anvertraut waren [2]). Mit einem »kühnen Ausdruck« bezeichnet Origenes den Engel der Kirche geradezu als den unsichtbaren Bischof derselben; und er fordert die Gläubigen auf, zu Gott zu beten, dass die Engel und die Menschen, welche Bischöfe der Kirchen sind, ihnen zum Nutzen gereichen mögen; beide Arten von Vorstehern werden von dem Herrn wegen der Gläubigen gerichtet [3]).

---

1) Origenes, in Num. hom. XX, n. 3 (ed. cit. X, S. 253): Et iterum secundum ea, quae Joannes in Apocalypsi scribit, unicuique ecclesiae generaliter angelus praeest, qui vel collaudatur pro bene gestis populi, vel etiam pro delictis eius culpatur. — Vgl. in Lucam hom. XII (ed. cit. V, S. 128).

2) Origenes, In Num. hom. XI, n. 4 (ed. Lommatzsch, X, S. 113): Offert ergo unusquisque angelorum primitias, vel ecclesiae, vel gentis suae, quae ei dispensanda commissa est. Aut forte et alii extrinsecus angeli, qui ex omnibus gentibus fideles quosque congregent. Et consideremus, ne forte sicut in aliqua, verbi gratia, civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis, et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat: ita etiam sancti angeli eorum, quos e diversis gentibus congregaverint, et labore suo ac ministerio proficere fecerint, ipsi eorum etiam in futuro principes fiant.

3) In Lucam hom. XIII (ed. Lomm. V, S. 131): Si audacter expedit loqui Scripturarum sensum sequenti, per singulas ecclesias bini sunt episcopi, alius visibilis, alius invisibilis; ille visui carnis, hic sensui patens.

Der Schutz der Engel dehnte sich ebenfalls aus auf die einzelnen Menschen und Gläubigen. Es galt dem Origenes als ein Lehrstück der kirchlichen Ueberlieferung, dass es Engel Gottes und gute Mächte gibt, welche im Dienste des Herrn stehen zur Vollendung des Heiles der Menschen [1]). Darin liegt der allgemeine kirchliche Glaube an die Schutzengel ausgedrückt. Bei den Schriftstellern des III. Jahrhunderts finden wir dann zahlreiche Ausführungen über die Thätigkeit dieser Engel im Einzelnen. Clemens von Alexandrien spricht sich zwar an einer Stelle nicht mit voller Sicherheit darüber aus, ob jeder einzelne Mensch einen besonderen Engel bei sich habe, gleichwie die Völker und Städte ihren Schutzgeist besitzen und wie Gott sich im allgemeinen des Dienstes der Engel bedient zur Ausführung seiner Rathschlüsse [2]). Allein an anderen Stellen setzt er mit Bestimmtheit voraus, dass die Engel den Gläubigen beistehen, sie leiten, mit ihnen beten und ihre Gebete zu Gott empor bringen [3]). Diese Lehre über die Engel Gottes, welche den Christen zur Erreichung des Heiles beistehen, wurde am ausführlichsten entwickelt von Origenes, der an sehr vielen Stellen seiner Schriften auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt. Er spricht zunächst im Allgemeinen von der Unterstützung der Gläubigen durch die himmlischen Geister. Diese betrachten diejenigen als ihre Verwandten und Freunde, welche ihre Frömmigkeit gegen Gott nachzuahmen bestrebt sind, ihn anrufen und mit Andacht zu ihm beten; sie arbeiten mit ihnen an ihrer Seligkeit, erscheinen unter ihnen und

---

1) Origenes, De principiis, lib. I, Prologus, n. 10 (ed. Lomm. XXI, S. 25 f.): Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.

2) Clemens Alex. Stromata, VI, c. 17, n. 157 (ed. Dindorf, III, 241).

3) Clem. Alex. Stromata, V, c. 14, n. 91 (ed. cit. III, 71); VII, c. 12, n. 78 (ed. cit. III, 319); IV, c. 18, n. 116 (ed. cit. II, 384); Excerpta ex Theodoto, n. 27 (ed. cit. III, 436); n. 35 (ed. cit. III, 439).

halten sich verpflichtet, ihnen Hülfe zu bringen und zu dienen; sie kommen auf die Erde, um denen Gutes zu thun und zum Heil zu verhelfen, welche zu Gott flehen, den sie selbst ebenfalls anbeten [1]). Dann hat aber jeder Gläubige einen besonderen Schutzengel, dem wir gar Manches schulden, wenn wir auch denselben nicht genau kennen [2]). Diesem guten Engel, der das Antlitz des Vaters schaut, wird die Seele jedenfalls dann anvertraut, wenn sie durch das Bad der Wiedergeburt in die Kirche aufgenommen wird [3]). Dadurch wird der Gläubige dem Einfluss des Dämons, unter dem er vorher gestanden hatte, entrissen [4]), und er geniesst den Schutz des Engels, so lange er sich dessen würdig macht. Denn Origenes hält es für möglich, dass einem Christen, der früher mit Eifer sich den erhabenen Lehren des Christenthums hingegeben hat, dann aber zum Weltlichen zurückkehrt, sein erster Schutzengel entzogen wird und er so unter die Macht eines anderen Engels fällt [5]).

Der Beistand, welchen die Schutzengel den ihnen anvertrauten Gläubigen gewähren, wird in manigfacher Weise geschildert. Die Engel beten mit den Christen, unterstützen durch ihre Fürbitte die Gebete der Menschen und verhelfen ihnen so nach Kräften zu dem, um was sie zu Gott flehen [6]); sie tragen die Bitten der Gläubigen Gott vor [7]); sie erforschen das Innere der Christen, um deren fromme Gedanken und

---

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 34 (ed. Koetschau, II, 249). Vgl. Vom Gebete, c. 11 (ed. cit. II, 322 f.); in Joan. tom. X, n. 18 (ed. Lomm. I, S. 330); gegen Celsus, V, c. 57 (ed. Koetschau, II, 61); de principiis III, c. 5 n. 6 (ed. Lomm. XXI, S. 352).

2) Orig., Vom Gebet, c. 28 (ed. Koetschau, II, 377).

3) Orig., Comment. in Matth. tom. XIII n. 26, 27 (Migne, P. Gr XIII, 1163 ss.).

4) Orig. in Ezech. hom. I, n. 7 (ed. Lomm. XIV, S. 19 f.).

5) Orig., Vom Gebet, c. 6 (ed. Koetschau, II, 314) c. 31 (ed. cit. S. 399); vgl. de principiis, II, c. 10 n. 7 (ed. Lomm. XXI, S. 240).

6) Orig., Vom Gebet, c. 11 (ed. Koetschau II, 324).

7) Clem. Alex., Excerpta ex Theodoto, n. 27 (ed Dindorf, III, 436).

religiöse Empfindungen gleichsam als ein Opfer auf den Altar im Himmel niederzulegen; sie freuen sich über die Fortschritte ihrer Schützlinge [1]). Ferner ermahnen und warnen die Engel die ihnen anvertrauten Schutzbefohlenen, bessern, was dieselben fehlen, beten für sie am Throne Gottes [2]), züchtigen sie auch wohl, um sie von bösen Wegen zurückzuführen [3]). Im Kampfe gegen die bösen Mächte der Finsterniss, die Teufel und die Dämonen, geniessen die Christen den kräftigen Beistand der Engel. Gegen Celsus führt Origenes aus, dass die Engel, diese wahren Statthalter und Heerführer, nicht denen Schaden zufügen, von welchen sie beleidigt werden; das thun Dämonen, welche eben dadurch zeigen, dass sie böse sind und von Gott mit keinem Dienste betraut wurden. Der wahre Christ, welcher sich nur Gott und seinem Wort unterwirft, wird von Dämonen nichts erleiden, weil er

---

1) Origenes, Hom. IX in Leviticum, n. 8 (Migne. P. Gr. XII, 520): Angeli enim Dei ascendunt et descendunt ad Filium hominis, perquirunt et curiose agunt quid in utroque nostrum inveniant, quod offerant Deo. Vident et perscrutantur uniuscuiusque nostrum mentem, si habeat aliquid tale, si tam sanctum aliquid cogitet, quod Deo mereatur offerri. Intuentur, et considerant si quis nostrum ex his quae dicuntur in ecclesia corde compungitur, et animum convertit ad poenitentiam *etc.* — Vgl. Hom. VIII in Genesim, n. 8 (ed. Lomm. VIII, S. 203); in Num. hom. XI, n. 3 (ed. cit. X, S. 108 f.); ibid. n. 5 (ed. cit. X, S. 115).

2) Origenes, In Num. hom. XX, n. 3 (Migne, P. Gr. XII, 733 s.). Adest unicuique nostrum, etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini qui regat, qui moneat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videat faciem Patris qui in coelis est: sicut Dominus designat in evangeliis.

3) Orig., Homilia I in Psal. XXXVII, n. 1 (Migne, P. Gr. XII, 1372): Est autem quando erudimur etiam a procuratoribus, et actoribus, id est ab his angelis quibus creditae sunt dispensandae et regendae animae nostrae: quemadmodum describitur in quodam loco angelus poenitentiae, qui nos suscipit castigandos, sicut »Pastor« exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur. Interim diversis eruditionibus succumbimus nos homines castigantibus, nos et corripientibus: nondum tamen ab ipso patrefamilias castigamur, sed a procuratoribus angelis, qui uniuscuiusque nostri castigandi atque emendandi sortiuntur officium, et est tolerabilius cum ab aliquo horum corripimur.

stärker ist als sie, weil der Engel des Herrn sich um diejenigen lagert, die den Herrn fürchten, und sie errettet, und weil sein Engel, der das Angesicht des himmlischen Vaters beständig schaut, immer die Gebete des wahren Christen durch den alleinigen Hohepriester Gott, dem Schöpfer des Alls, darbringt und sein Gebet vereinigt mit dem Flehen dessen, der seiner Sorge übergeben worden ist [1]). Dieser Schutz hört nicht auf mit dem Leben; auch nachdem die Seele vom Leibe geschieden ist, wird sie von Engeln durch die himmlischen Regionen bis zum Zelte Gottes emporgetragen und beschützt gegen die feindlichen Angriffe der Dämonen [2]). Ja, das Loos, welches sich die Seelen im Jenseits zugezogen haben, wird ihnen ebenfalls zu Theil durch den Dienst der Engel, der Vollstrecker der göttlichen Befehle [3]). Der Christ bedarf um so mehr des Schutzes, den sein guter Engel ihm angedeihen lässt, als nach der Ansicht des Origenes jeder Mensch auch einen bösen Engel hat, der ihn unter seine Gewalt zu bringen und zum Bösen zu verleiten sucht [4]).

So leben die Gläubigen auf Erden beständig in der Gesellschaft jener unsichtbaren geistigen Kräfte, welche ihnen

---

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 36 (ed. Koetschau, II, 251).

2) Orig. in Num. hom. V, n. 3 (ed. Lomm. X, S. 44).

3) Orig. in Levit. hom. IX, n. 4 (ed. Lomm. IX, S. 346); in Jerem. hom. XXI, n. 6 (ed. cit. XV, S. 409 f.).

4) Origenes, in Lucam hom. XII (ed. Lommatzsch, V. p. 127): Neque enim fas est credere, malos angelos suis praeesse provinciis, et bonos non easdem provincias habere permissas. Hoc autem, quod de singulis provinciis dicit, puto etiam de universis hominibus generaliter debere credere. Unicuique duo assistunt angeli, alter justitiae, alter iniquitatis. Si bonae cogitationes in corde nostro fuerint, et in animo justitia pullularit, haud dubium quin nobis loquatur angelus Domini. Si vero mala fuerint in nostro corde versata, loquitur nobis angelus diaboli. Quo modo igitur per singulos homines bini sunt angeli, sic opinor et in singulis dispares esse provinciis, ut sint et boni, sint et mali . . . . Vgl. Selecta in Numeros (Migne, P. Gr. XII, 577); in Jesu Nave hom. XXIII, n. 3 (ed. Lomm. XI, S. 195); in Lucam hom. XXXV (ed. cit. V, S. 217 f.); de principiis, III, c 2, n. 4 (ed. cit. XXI, S. 313 f.).

auf dem Wege zum Heile schützend und helfend zur Seite stehen. Wenn die Christen zum Gebete zusammenkommen, dann wohnen ihren Versammlungen sowohl die englischen Heerscharen bei, als auch die Kraft des Herrn und die Geister der Heiligen. So ist bei den Versammlungen der Gläubigen eine doppelte Gemeinde zugegen: die eine von Menschen, die andere von Engeln. Dies sucht Origenes durch verschiedene Schriftstellen nachzuweisen [1]).

In ähnlicher Weise wie die beiden Alexandriner stellt auch Tertullian die Beziehungen der Engel zu den Gläubigen dar. Jene wirken nach ihm mit bei der Heiligung des Christen im Bade der Wiedergeburt. Das Wasser der Taufe wird durch die Dazwischenkunft eines Engels gleichsam heilkräftig gemacht, so dass der Geist in dem Wasser körperlich abgewaschen und das Fleisch geistig gereinigt wird [2]). Um dies zu erklären, zieht Tertullian den Fischteich von Bethsaïda als Vorbild heran; wie dort einmal im Jahre körperliche Leiden durch die Einwirkung eines Engels geheilt wurden, so werden jetzt täglich die Menschen zum ewigen Heile gereinigt von der Sünde und durch den Empfang des hl. Geistes. Die Reinigung von den Sünden im Taufbade ge-

---

1) Orig., Vom Gebete, c. 31, n. 5 (ed. Koetschau, II, 398 f.). Vgl. auch in Lucam hom. XXIII (ed. Lomm. V, S, 177): Duplex hic adest ecclesia, una hominum, altera angelorum. Si quid juxta rationem, et juxta Scripturarum dicimus voluntatem, laetantur angeli, et orant nobiscum. Et quia praesentes angeli sunt in ecclesia, in illa duntaxat, quae meretur, et Christi est, propterea orantibus feminis praecipitur, ut habeant velamen super caput propter angelos, utique illos, qui assistunt sanctis, et laetantur in ecclesia. Quos quidem nos, quia peccatorum sordibus oculi nostri obliti sunt, non videmus, sed vident Apostoli Jesu, ad quos loquitur: »Amen, amen dico vobis, videbitis coelum apertum, et angelos Dei adscendentes et descendentes super Filium hominis.« Quod si haberem hanc gratiam, ut quo modo Apostoli, sic viderem, et sicut Paulus adspexit, intuerer, cernerem nunc angelorum multitudinem, quos videbat Elisaeus, et Giezi, qui cum eo steterat, non videbat.

2) Tertull., De baptismo, 4 (ed. Oehler, I, 623): Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

schieht unter Mitwirkung des Engels der Taufe, und so bereitet dieser dem Geiste Gottes den Weg [1]). Um das Glück einer nach den kirchlichen Gebräuchen eingegangenen Ehe zu schildern, weist Tertullian an der bekannten Stelle darauf hin, dass dieselbe durch die Engel verkündet und durch den himmlischen Vater bestätigt wird [2]). Auch sonst treten die Geister des Himmels den Christen gegenüber in Thätigkeit. Sie überwachen das Leben derselben und führen gleichsam Register über die Sünden der Gläubigen [3]). Diese Wirksamkeit können die Engel ohne Schwierigkeit ausüben, weil sie in einem Augenblick überall sein können; das Weltall ist ihnen wie ein einziger Ort, und sie wissen und verkünden, wenn irgendwo etwas geschieht [4]). Aus diesen gelegentlichen Aeusserungen ergibt sich die Anschauung, dass die Engel bei den Gläubigen weilen und sich um die Angelegenheiten ihres Heiles interessiren. Dies spricht Firmilian in einem Briefe an Cyprian gelegentlich bestimmt aus, indem er sagt, dass die Engel mit den Gläubigen vereint sind, sich freuen über die Eintracht unter den Gliedern der Kirche und trauern,

---

1) Tert., De baptismo, c. 5—6 (ed. cit. I, 625). Die Stelle c. 6 lautet: Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui sancto praeparamur. Hic quoque figura praecessit; sic enim Joannes ante praecursor domini fuit, praeparans vias eius. Ita et angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto . . . .

2) Ad uxorem II, c. 8 (ed. cit. I, 696): Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, pater rato habet?

3) An einen Christen, der die Schauspiele besucht, richtet Tertullian die Frage: Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita, quid de te fiat in coelo. Dubitas illo enim momento, quo diabolus in ecclesia furit, omnes angelos prospicere de caelo et singulos denotare, quis blasphemiam dixerit, quis audierit, quis linguam, quis aures diabolo adversus deum ministraverit? (De spectaculis, c. 27; ed. cit. I, 59.)

4) Tert., Apologeticus, c. 22 (ed. cit. I, 208).

wenn Spaltungen und Streitigkeiten entstehen [1]). Die gleiche Grundanschauung über das Eingreifen der Engel spiegelt jene Erzählung über den Bekenner Natalis in Rom wieder, welche Eusebius aufbewahrt hat. Natalis hatte sich von den Anhängern der Irrlehre des Theodotus bereden lassen, gegen einen monatlichen Sold sich zum Bischof der Sekte machen zu lassen. Er wurde darauf öfters in Gesichten vom Herrn gewarnt, aber umsonst. Da wurde er zuletzt von heiligen Engeln gegeisselt und die ganze Nacht so heftig gepeinigt, dass er am frühen Morgen aufstand, ein Bussкleid anzog, sich mit Asche bestreute und unter Thränen dem römischen Bischof Zephyrinus zu Füssen warf; so ward er zuletzt wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen [2]). Diese Episode zeigt uns, bis zu welchem Maasse man ein Eingreifen der Engel als der Vollzieher göttlicher Rathschlüsse hinieden für denkbar hielt. Bei ihrem Hinscheiden aus dieser Welt wurden die Seelen der Auserwählten von den Engeln in Empfang genommen und zum himmlischen Jerusalem geleitet [3]).

Wenn wir somit bei den abendländischen Schriftstellern des III. Jahrhunderts nicht in so ausführlicher Weise die Thätigkeit der Geisterwelt in der Regierung des Weltalls und speciell die Wirksamkeit der Schutzengel geschildert finden, wie bei Origenes, was angesichts der theologischen Spekulation des Letzteren leicht begreiflich ist, so zeigen die

1) Epistula LXXV inter Cypr. c. 2 (ed. Hartel, II, 810): Adunatio enim et pax et concordia non solum hominibus fidelibus et cognoscentibus veritatem sed et angelis ipsis caelestibus voluptatem maximam praestat, quibus dicit sermo divinus esse gaudium in uno peccatore poenitentiam agente et ad unitatis vinculum revertente. quod utique non diceretur de angelis conversationem in caelis habentibus, nisi ipsi quoque essent nobis adunati qui nostra adunatione laetantur, sicut e contrario utique contristantur, quando vident diversas quorundam mentes et scissas voluntates, quasi non tantum unum et eundem Deum simul invocent, sed separatis et divisis ab invicem nec confabulatio iam possit esse aut sermo communis.

2) Eusebius, hist. eccl. V, 32.

3) Vgl. z. B. die Passio s. Irenaei ep. Sirmiensis (Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisb. S. 434); Acta s. Eupli (ed. cit. S. 439).

angeführten gelegentlichen Aeusserungen doch, dass das Lehrstück über die Engel, welches Origenes als zur kirchlichen Predigt gehörig bezeichnet: »esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant *ad salutem hominum consummandam*« (de princ. I, praef.) sich ebenfalls in den abendländischen Christengemeinden vorfand, und dass die sich daraus ergebenden Beziehungen der Engel zu den Gläubigen in ähnlicher Weise aufgefasst wurden.

Origenes und wohl auch andere Lehrer des III. Jahrhunderts hielten die Engel in der Erfüllung ihres Dienstes nicht frei von der Möglichkeit, zu fehlen. Darum glaubte auch der grosse Alexandriner, dass die Engel von Gott gerichtet werden über die Art und Weise, wie sie die ihnen anvertrauten Dienstleistungen den Gläubigen gegenüber ausgeführt haben [1]). Dies hinderte jedoch nicht, dass man ihnen mit Rücksicht auf ihre hohe Würde und ihre Stellung im himmlischen Reiche grosse Verehrung erzeigte und in Anerkennung ihrer Hülfe und ihres Schutzes ihnen dankbare Gesinnung entgegenbrachte. Ihrer Natur nach waren ja die Engel höher als die Menschen, auch als die Auserwählten im Himmel [2]), und sehr häufig wird die Zulassung zu dem himmlischen Reiche dadurch ausgedrückt, dass man sagt, die Seele sei in die Reihen der Engel Gottes aufgenommen worden.

---

1) Origenes, In Numeros hom. XI, n. 4 (ed. Lommatzsch, X, S. 110): Igitur unusquisque angelorum in consummatione saeculi aderit in judicio, educens eos secum, quibus praefuit, quos adjuvit, quos instruxit, pro quibus semper vidit faciem patris, qui in coelis est. Et puto etiam ibi inquisitionem futuram, non quidem an culturae hominum angelus defuerit, sed an culturae angelicae nequaquam digne segnitia humana responderit. Erit ergo et in hoc judicium Dei, utrum negligentia aliqua ministrorum spirituum, qui ad ministerium et adjutorium missi sunt propter eos, qui hereditatem capiunt salutis, an eorum qui ab iis juvantur, ignavia tam multi lapsus vitae humanae proveniant. Vgl. in Num. hom. XX, n. 4 (ed. cit. S. 256); hom. XXIV, n. 3 (ibid. S. 301). — Ueber die Frage betreffs der Sündhaftigkeit der Engel s. Turmel in der Revue d'hist. et de littér. rel. III (1898) S. 547 ff.

2) Origenes, Comment. in Matth. tom. X, n. 13 (ed. Lomm. III, S. 33 f.).

Die Verehrung der Engel ergibt sich somit von selbst aus der ganzen Auffassung ihrer Stellung gegenüber den Gläubigen. Origenes bezeugt dieselbe indirekt in seiner Polemik gegen Celsus. Letzterer war der Meinung, dass die Christen, da sie mit Gott auch seinen Sohn verehren, in folgerichtiger Weise ebenfalls die Diener Gottes verehren müssten. Dem gegenüber bemerkt Origenes: Hätte Celsus dabei an diejenigen gedacht, welche nach dem eingeborenen Sohn Gottes in Wirklichkeit Gottes Diener sind, an Gabriel, Michael, an die übrigen Engel und Erzengel, und behauptet, dass diesen Verehrung zu erweisen sei, so hätte er — Origenes — vielleicht die Bedeutung des Wortes »verehren« und die Pflichten der Verehrer erörtert und festgestellt, um Missverständnisse zu verhüten. Nun aber versteht Celsus darunter die Dämonen, welche von den Heiden angebetet werden, denen von den Christen keine Ehre erwiesen werden kann[1]). An einer andern Stelle derselben Schrift hebt Origenes hervor, dass die Christen die Engel, welche die Aufgabe haben, ihnen zu dienen und die Gnaden und Gaben Gottes zu überbringen, nicht in gleicher Weise wie Gott verehren und anbeten. Denn jede Bitte, jedes Gebet, jede Anrufung, jede Danksagung ist zu Gott dem Herrn empor zu senden durch den Hohepriester, welcher über alle Engel erhaben ist[2]). Man sieht daraus, in welchem Sinne Origenes nicht will, dass man die Engel anrufen soll, wenn er schreibt: Die Engel anzurufen, ohne eine höhere und bessere Kenntniss ihrer Natur und Bestimmung erlangt zu haben, als die Menschen sie haben, würde der Vernunft widersprechen. Allein angenommen, wir besässen jene Kenntniss, so würde sie nicht gestatten, an einen Andern vertrauensvoll unsere Gebete zu richten, als an den allmächtigen Gott durch unsern Heiland, den Sohn Gottes. Dann fügt er hinzu in betreff der Dienstleistungen der Engel: Und wir dürfen nicht zweifeln,

1) Orig., Gegen Celsus, VIII, 13 (ed. Koetschau, II, 230).
2) Gegen Celsus, V, c. 4 (ed. cit. II, 4).

dass die heiligen Engel Gottes uns gnädig und gewogen seien, und dass sie Alles für uns thun, wenn wir nur in unserem innern und äussern Verhalten gegen Gott, so weit es uns möglich ist, das Beispiel nachahmen, das sie uns geben [1]). Diese Darstellung hängt zusammen mit der ganzen Auffassung des Origenes vom Verhältniss des Christen zu Gott und vom Gebet (s. oben S. 59). Es wäre meiner Ansicht nach falsch daraus zu schliessen, dass die Christen jener Zeit die Engel in keiner Weise um ihren Schutz anriefen, da sie davon überzeugt waren, dass ihnen dieselben so vielen Beistand leisten konnten. Findet sich doch bei Origenes selbst eine Anrufung des Engels, damit derselbe seine schützende und leitende Thätigkeit ausüben möge [2]). Es ist kaum zu bezweifeln, dass das christliche Volk die Engel Gottes ähnlich wie die Martyrer und Gerechten um deren Schutz und Hülfe gebeten habe, ausgehend von der oben entwickelten Anschauung, welche man von der Stellung der Engel zu den Gläubigen hatte. Vielleicht ist sogar diese Anrufung der Engel früher in der Kirche üblich gewesen, als die Anrufung der Heiligen, und vielleicht hat sich diese letztere eingebürgert im Anschluss an jene ganze Auffassung von dem Verhältniss der Engel zu den Gläubigen.

So blieb während dieser Epoche die Lehranschauung über die guten Engel und deren Beziehungen zu den Mit-

---

1) Origenes, Gegen Celsus, V, c. 5 (l. c. S. 4—5).

2) Origenes, In Ezechiel. hom. I, n. 7 (ed. Lommatzsch, XIV. p. 20): Omnia angelis plena sunt; veni angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino, a doctrina daemoniorum, ab iniquitate in altum loquente: et suscipiens eum quasi medicus bonus confove atque institue, parvulus est, hodie nascitur senex repuerascens: et suscipe tribuens ei baptismum secundae regenerationis, et advoca tibi alios socios ministerii tui, et cuncti pariter eos, qui aliquando decepti sunt, erudiatis ad fidem. „Gaudium enim est majus in coelis super unum peccatorem poenitentiam agentem, quam supra nonaginta novem justos, quibus non est opus poenitentia.“ (Luc. XV, 7).

gliedern der Kirche Gottes in ihren Grundzügen dieselbe, welche wir in der vorhergehenden Zeit gefunden haben; weiter entwickelt wurde sie durch Clemens Alex. und besonders durch Origenes, und manche der von Letzterem vorgetragenen Ansichten fanden nach und nach allgemeine Aufnahme bei den Lehrern der Kirche.

Dritter Abschnitt.

Die volle Ausbildung und die Vertheidigung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im IV. und V. Jahrhundert.

Die Grundzüge der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und die aus der Lehre sich ergebenden praktischen Anwendungen im kirchlichen Leben finden sich in allen wesentlichen Punkten im III. Jahrhundert vor. In der Blüthezeit der patristischen Litteratur, während des IV. und der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts, tritt uns die volle Ausbildung des Lehrstückes wie der darauf beruhenden Gebräuche innerhalb der Grenzen des christlichen Alterthums entgegen. Zunächst wurde der Begriff der Kirche nicht bloss nach der mehr äussern Seite hin, als der Vereinigung aller Gläubigen, welche die volle katholische Glaubenswahrheit annehmen und in kirchlicher Gemeinschaft mit den rechtmässigen Vorstehern sich befinden, sondern auch in Bezug auf die innere Vereinigung der an den Heilsgütern theilnehmenden Gläubigen unter einander und mit der himmlischen Kirche, der unsichtbaren Stadt Gottes, weiter entwickelt. Damit ergaben sich ebenfalls neue Gesichtspunkte für die geistige Lebensgemeinschaft der Mitglieder der Kirche. Dann wurde die Frage, warum und unter welchen Bedingungen den Seelen der verstorbenen Gläubigen Hülfe gebracht werden konnte, gelegentlich theoretisch untersucht, was vorher noch nicht geschehen war. Besonders aber entwickelte sich die Verehrung der Heiligen nach verschiedenen Richtungen hin. Dieselbe knüpfte sich mehr als bisher an die Grabstätte und die leiblichen Ueberreste der Martyrer, und die Anrufung der Heiligen geschah vielfach zu dem Zwecke, in irdischen, leiblichen

Nöthen und Bedürfnissen wunderbare Hülfe zu erlangen. Dabei schlichen sich in der Auffassung der Verehrung wie in der praktischen Bethätigung derselben von Seiten des Volkes falsche Ansichten und Missbräuche ein, die zum Theil auf heidnischen abergläubischen Vorstellungen beruhten und von den kirchlichen Lehrern und Vorstehern bekämpft wurden. Die Berechtigung der Verehrung der Heiligen an sich, als ein Ausfluss der Lebensgemeinschaft der Kirche auf Erden mit den Seligen im Himmel, wurde durch Hieronymus gegen die Angriffe des Vigilantius vertheidigt, und auch Augustinus entwickelte principiell die Lehre, dass die in der himmlischen Seligkeit befindlichen Seelen der Heiligen den Gläubigen hinieden ein thätiges Interesse zuwenden. Auf die Entwicklung der Liturgie und der gottesdienstlichen Gebräuche übte die Heiligenverehrung grossen Einfluss aus. Neben den Blutzeugen wurden bald auch andere hervorragende Glieder des Gottesreiches in besonderer Weise gefeiert, als Vorbilder für das Leben der Gläubigen wie als Beschützer und Fürbitter bei Gott. Diese Entwicklung knüpfte sich hauptsächlich an den grossen Aufschwung des ascetischen Lebens im IV. Jahrhundert; es waren die grossen Väter des Ascetenthums, die durch ihr Leben der grössten Entsagung siegreich allen Anfechtungen des Bösen widerstanden hatten, daneben einzelne hervorragende Bischöfe, welche man jetzt neben den Martyrern in besonderer Weise zu verehren begann. Die zahlreichen, in den Biographien derselben erzählten Wunder trugen viel dazu bei, jene Väter des Ascetenthums in den Augen des Volkes zu erheben und die ihnen gewidmete Verehrung zu fördern. Vom IV. Jahrhundert an tritt ebenfalls die besondere Stellung der Gottesmutter Maria in der Kirche immer mehr hervor. Manche ihrer Vorzüge waren schon von älteren Vätern gelegentlich betont und hervorgehoben worden; allein wir finden innerhalb der ersten drei Jahrhunderte keine weiteren Ausführungen über ihre Vermittelung zwischen Christus und den Gläubigen. Zwei Dinge waren es, welche die Verehrung

Mariens hauptsächlich förderten; zunächst wieder die Hochschätzung des jungfräulichen Lebens, da Maria als das vollkommenste Vorbild der gottgeweihten Jungfrauen von mehreren der bedeutendsten kirchlichen Lehrer hingestellt wurde; dazu kam ihre Würde als Gottesmutter, die ihr eine besondere Theilnahme am Erlösungswerke Christi verlieh, und welche, nach der Verwerfung der Irrlehre des Nestorius auf dem Concil zu Ephesus, die dogmatische Grundlage für die Entwickelung der Lehre über ihre Stellung in der Kirche blieb. Nehmen wir dazu die Beziehungen der Engel Gottes zur Kirche und zu den Gläubigen, über welche wir ziemlich die gleichen Lehransichten finden wie in der vorigen Epoche, so haben wir die hauptsächlichsten Fragen, welche für unsern Gegenstand von Interesse sind. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass in dieser Epoche zuerst der Ausdruck »communio sanctorum« in abendländischen Gegenden im Symbolum erscheint; diese Frage soll im Schlusskapitel des Abschnittes untersucht werden.

1. Die religiöse Lebensgemeinschaft aller Mitglieder des Gottesreiches.

Die theoretische Ausbildung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der Epoche vom Anfange des IV. bis in den Anfang des V. Jahrhunderts hängt zusammen mit der Entwicklung der Lehre von der Kirche. Wohl hatten seit Tertullian und Irenaeus die kirchlichen Lehrer sich mit dem Reiche Gottes und der Zugehörigkeit zu demselben beschäftigt; allein ihre Ausführungen betrafen mehr die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden in der Lehre, in den Heilsmitteln und in der kirchlichen Organisation (Hierarchie). Seit dem Concil von Nicäa finden wir neben den Erörterungen über die Kirche als das Reich Gottes auf Erden in grösserem Maasse Untersuchungen über das innere, vom heil. Geiste gewirkte und geleitete Leben der Gnade in den Gliedern der Kirche. Am tiefsten und am umfangreichsten sind die dies-

bezüglichen Darstellungen bei den abendländischen Kirchenvätern, und die Palme gebührt auch hier unstreitig dem heil. Augustinus. Die griechischen Väter sind mehr bei der äussern Erscheinungsform stehen geblieben. Dennoch finden sich bei ihnen ebenfalls wichtige Zeugnisse über das geistige Band, welches die Glieder der Kirche zu einer übernatürlichen Gemeinschaft vereinigt, so dass die auf Erden lebenden Gläubigen gegenseitig an den Früchten des geistigen Lebens theilnehmen und auch von den in die himmlische Stadt Gottes bereits aufgenommenen Seligen geistige Hülfe erlangen können [1]).

Der heil. Cyrill von Jerusalem unterscheidet eigentlich eine dreifache Kirche: zunächst die alttestamentliche der Juden und die von Christus aus den Heiden versammelte, heilige katholische Kirche; die erstere wurde verworfen, weil die Juden dem Erlöser Nachstellungen bereiteten, die zweite »ist die Braut Christi, und sie zeigt das Bild und die Nachahmung des himmlischen Jerusalem«. Letzteres ist also gleichsam eine dritte Kirche, die in Beziehung zu der katholischen Kirche auf Erden steht; allein diese Beziehung erscheint als eine mehr äusserliche, welche wir bereits bei Clemens Alex. angetroffen haben [2]). Ausser dieser Andeutung, welche doch auf irgend eine Gemeinschaft zwischen den Gläubigen hinieden und den Mitgliedern des himmlischen Reiches hinweist, bietet Cyrill nichts für unsere Frage, abgesehen von der Stelle über das Fürbittgebet, welche wir unten näher besprechen werden. In ausführlicherer Weise behandelt der heil. Hilarius die Gemeinschaft der irdischen Kirche mit dem himmlischen Gottesreich. — Beide sind eins. Wer hinieden in der Kirche

---

1) Wir müssen uns auf diese allgemeinen Andeutungen über die Entwicklung des Begriffs der Kirche beschränken. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte, I², S. 399 ff; II², S. 638 ff. Harnack, Dogmengeschichte, I³, S. 369 ff.; II³, S. 109 ff.; III³, S. 131 ff.

2) Cyrillus Hieros., Catechesis XVIII, 22—27 (Opp. ed. Reischl und Rupp, II, 324 ss.), besonders c. 25 u. 26. S. oben S. 44.

wohnt, welche ebenfalls das himmlische Jerusalem ist, der wird in Ewigkeit nicht erschüttert werden; wer in dieser wohnt, der wohnt auch in der himmlischen Kirche, denn diese ist die Form von jener; beide sind himmlisch. Zu dieser gehören auch die auf Gott gegründeten Geister; daraus folgert Hilarius, dass auch die Gläubigen auf den Geist gegründet sein müssen [1]). Vollendet wird diese geistige Stadt durch die Versammlung der Heiligen in der Auferstehung; sie wird Jerusalem genannt, Stadt des Friedens, weil das Reich des Herrn im Frieden und in der Einmüthigkeit der Heiligen beruht [2]). Die Engel und die Heiligen im Himmel, welche bereits über die irdische Natur glorreich erhoben in den göttlichen Dingen frohlocken, sieht derselbe Lehrer versinnbildet in den Bergen, von denen der Psalmist redet: Montes in circuitu nostro; und er deutet die Stelle auf den Schutz, welchen jene den Gläubigen angedeihen lassen, die fest stehen wollen. Diese Hülfe ist von grossem Nutzen; allein besser ist der Schutz des Herrn selbst [3]). In diesen

1) Hilarius, Tract. in Ps. CXXIV, n. 4 (Migne, P. L. IX, 681 s.): Confidamus in Domino ut conformes corpori gloriae Dei simus. Habitemus nunc ecclesiam, coelestem Jerusalem, ut non moveamur in aeternum. In hac enim habitantes, habitabimus et in illa, quia haec illius forma est . . . . Sed et haec coelestis et illa coelestis; et haec Jerusalem est, illa quidem ecclesia angelorum multitudinis frequentium: sed est ecclesia primitivorum, est et ecclesia spirituum in Domino fundatorum (Hebr. XII, 22, 23). Fundandi ergo sumus in spiritu . . . .

2) Hil., Tract. in Ps. CXLVII, n. 2 (Migne, P. L. IX, 875 s.) zu V. 12: Non differt Jerusalem a Sion; nam secundum locorum nomina urbis ipsius locus idem est: sed nominum interpretatio geminam hanc eiusdem urbis commemorationem necessario desiderabat. Jerusalem enim est civitas pacis. Et quia Domini nostri regnum in pace et unanimitate sanctorum est, — et factus est, inquit, in pace locus eius (Psal. LXXV, 3) — conventus ille beatorum qui Dei regnum est, Jerusalem tamquam civitas pacis est dictus. Civitatem vero hanc vivis, ut ait apostolus, lapidibus exstructam sanctorum coetus conformis gloriae Dei ex resurrectione consummat (1 Petr. II, 5).

3) Hil., Tractatus in Ps. CXXIV, n. 5, 6 (Migne, P. L. IX, 682): Sed neque desunt stare volentibus sanctorum custodiae neque Angelorum munitiones. Dicitur enim: Montes in circuitu eius et Dominus in circuitu populi sui ex hoc nunc et usque in saeculum. Hos enim se-

Stellen spricht Hilarius offenbar von allen Gliedern der katholischen Kirche überhaupt, insofern sie mit dem himmlischen Jerusalem in Verbindung sind. Auf die Frage, ob in dieser Beziehung zwischen den Gerechten und den Sündern in der Kirche ein Unterschied sei, geht er nicht ein; nur könnte man aus dem Satze: »Sed neque desunt *stare volentibus* sanctorum custodiae« schliessen, dass die geistige Hülfe der Heiligen und Engel nur solchen zu Theil wird, welche sich als wahre Mitglieder der Kirche bewähren [1]).

Eine tiefere, offenbar auf Ausführungen des Origenes (s. oben S. 44) beruhende Auffassung von der Gemeinschaft der Christen in der Kirche treffen wir bei dem heil. Basilius dem Kappadocier. Der heil. Geist wirkt in allen Gläubigen in doppelter Weise, ähnlich wie das gedachte und das gesprochene Wort, bald durch inneres Bekenntniss in unserem Geiste, bald dadurch, dass er das rechte Wort dem Gläubigen auf die Zunge legt. Die Wirkungen äussern sich in

---

cundum superiora exempla montes esse existimabimus, humilitatem terrae excedentes, firmos et excelsos et immobiles. Cum enim et montem significari Ecclesiam, id est, Dominum in corpore legimus, et invenimus montes Dei exultare atque laetari; scriptum est enim: Montes exultaverunt ut arietes (Psal. CXIII, 4): quomodo possumus montes non eos significatos esse intelligere, qui super terrenam naturam gloriosi iam in Dei rebus exultant? Ac ne leve praesidium in apostolis, vel patriarchis ac prophetis, vel potius in angelis, qui Ecclesiam quadam custodia circumsepiant, crederemus, adjectum est: Et Dominus in circuitu populi sui ex hoc nunc et usque in saeculum. Sed forte apostolorum vel angelorum custodia sufficiens existimetur. Verum id quidem est; sed et Moysen audiamus. Namque cum ei Dominus dixisset: Ecce angelus meus antecedet te (Exod. XXXII, 34), et ille respondit: Nisi tu mecum ambulaturus es, ne me expellas hinc (Exod. XXXIII, 15). Bonum quidem praesidium angeli, sed melius Domini.

1) Vgl. noch Hilarius, Tract. in Ps. LI, 3 (Migne, P. L, IX, 310 s.): In hanc igitur spiritalem domum aedificandi in regale genus sumus, si per spiritalem corporum aedificationem conformes Deo facti, genus perfici regale mereamur. . . . . Concessa ergo secundum praecedentem psalmum peccatorum remissione, Verbum caro factum habitat in nobis, qui et fratres et domus spiritalis et regale genus sumus. Desgl. *ibid.* c. 4.

den Einzelnen in verschiedener Weise, und der heilige Geist wirkt so als Ganzes in den Theilen. Allein alle Gläubigen, in denen die verschiedenen Wirkungen hervortreten, bilden den Leib Christi in der Einheit des Geistes; und so müssen sie nothwendiger Weise sich gegenseitig die Früchte jener verschiedenen Wirksamkeit mittheilen, gerade wie im Körper die Akte der einzelnen Glieder für das Wohl des Ganzen geschehen. »Die Glieder haben für einander gegenseitig die gleiche Sorgfalt, entsprechend der geistigen Gemeinschaft der gegenseitigen Zuneigung, welche ihnen eingepflanzt ist.« Andererseits sind auch wieder die einzelnen Gläubigen im Geiste wie die Theile im Ganzen, weil alle in einem Leibe (der Kirche) in einem und demselben Geiste getauft worden sind[1]). Das ist eine tiefe dogmatische Grundlegung der Gemeinschaft der Gläubigen. Der göttliche Geist ist in Allen und Alle sind im göttlichen Geiste; die Wirksamkeit des Geistes in den Einzelnen ist verschieden, jedoch so, dass durch gegenseitige Mittheilung Jeder zu dem geistigen Wohle jedes Andern und somit des Ganzen beitragen soll. Origenes hatte die Vereinigung der Mitglieder des Reiches Gottes auf die

1) Basilius M., Lib. de Spiritu sancto, c. XXVI (Migne, P. Gr. XXXII, 181): Καὶ ὡς ὁ λόγος δὲ ἐν ψυχῇ ποτὲ μὲν ὡς τὸ ἐγκάρδιον νόημα, ποτὲ δὲ ὡς ὁ προφερόμενος διὰ γλώσσης, οὕτω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· νῦν μὲν ὅταν συμμαρτυρῇ τῷ πνεύματι καὶ ὅταν κράζῃ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν· „Ἀββᾶ ὁ Πατήρ“ (Rom. VIII, 16)· νῦν δὲ ὅταν λαλῇ ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι „οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν“ (Matth. X, 20). Ἤδη δὲ καὶ ὡς ὅλον ἐν μέρεσι, νοεῖται τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν τῶν χαρισμάτων διανομήν. Πάντες γὰρ ἀλλήλων ἐσμὲν μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα. Διὰ τοῦτο „οὐ δύναται ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ, χρείαν σου οὐκ ἔχω· ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσὶ, χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω“ (1 Cor. XII, 21), ἀλλὰ πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος, ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων ἀντιδίδωσιν ὠφέλειαν. Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἐν τῷ σώματι, ἓν ἕκαστον αὐτῶν καθὼς ἠθέλησε. Τὰ μέντοι μέλη τὸ αὐτὸ μεριμνῶσιν ὑπὲρ ἀλλήλων, κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας αὐτοῖς ὑπαρχούσης. Διόπερ „εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη“ (1 Cor. XII, 26). Καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ, οἱ καθ' ἕνα ἐσμὲν ἐν τῷ Πνεύματι· ὅτι οἱ πάντες ἐν ἑνὶ σώματι, εἰς ἓν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν.

heilige Dreifaltigkeit gegründet; hier wird sie, der weitern Entwicklung der Trinitätslehre seit dem Nicänischen Concil entsprechend, dem heiligen Geiste zugeschrieben, welcher ja die göttliche Wirksamkeit in der Kirche ausübt, im Anschluss übrigens an 1 Kor. XII, 13. Bei dieser Auffassung gewinnen die verschiedenen Aeusserungen der Glaubensanschauung über die Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Leben ihre eigentliche feste Grundlage. Wir treffen dieselbe, wenn auch weniger ausführlich, in andern Schriften des grossen Kappadociers wieder. So in der Homilie über die 40 Martyrer, in welcher er ausführt, dass die Blutzeugen aus verschiedenen Städten stammten; allein darüber zu reden ist zwecklos, da ja jetzt alle ein Vaterland haben: die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem, ist die Stadt der Martyrer, die freie, die Mutter des Paulus und derjenigen welche ihm ähnlich sind. Und in der That haben die Menschen zwar eine verschiedene leibliche Abstammung, allein ihr geistiges Geschlecht ist für Alle dasselbe: der Vater Aller ist Gott, sie sind vereinigt durch die Adoption des heiligen Geistes zur Eintracht unter einander durch die Nächstenliebe[1]). Nicht bloss das himmlische Jerusalem, wo die Engel, die Versammlung der Erstgeborenen, die Heiligen vereinigt sind, ist die Stadt Gottes, sondern auch die Kirche auf Erden kann so bezeichnet werden; in beiden »hat der Allerhöchste sein Zelt geheiligt«. Die Stadt Gottes muss auch verstanden werden als die Versammlung aller vernünftigen Geschöpfe, welche durch die Ausgiessung des heiligen Geistes erfreut werden, von den himmlischen Kräften bis zu den mensch-

1) Basilius M., Hom. in XL martyres, c. 2 (Migne, P. Gr. XXXI, 509): Πόλις τοίνυν μαρτύρων ἡ πόλις ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἣ τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός, ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐλευθέρα, ἡ μήτηρ Παύλου καὶ τῶν ἐκείνῳ παραπλησίων. Γένος δὲ τὸ μὲν ἀνθρώπινον ἄλλο ἄλλου· τὸ δὲ πνευματικὸν ἓν ἁπάντων. Κοινὸς γὰρ αὐτῶν πατὴρ ὁ Θεός, καὶ ἀδελφοὶ πάντες οὐκ ἀπὸ ἑνὸς καὶ μίας γεννηθέντες, ἀλλ' ἐκ τῆς υἱοθεσίας τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν διὰ τῆς ἀγάπης ὁμόνοιαν ἀλλήλοις συναρμοσθέντες. — Vgl. Regulae fusius tractatae, Interrogatio VII, n. 2 (ibid, 929), wo diese Gemeinschaftliche als Beweis dafür verwendet wird, dass das gemeinschaftliche Leben der Asketen dem Anachoretenleben vorzuziehen ist.

lichen Seelen [1]). Somit umschlingt dieses gemeinsame Band, welches in der heiligenden und beseligenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes beruht, alle Geschöpfe, welche das Reich Gottes bilden, das in der himmlischen Stadt Gottes seine Vollendung findet.

Auch bei Gregor von Nazianz treffen wir ähnliche Ausführungen über die Vereinigung der Gläubigen als der Glieder des Leibes Christi in dem heiligen Geiste und über das himmlische Jerusalem, als dessen Bürger die Christen eingeschrieben sind und welches das eigentliche Vaterland der Gerechten ist [2]).

Mehr nach der moralischen Seite hin, in ihren Folgen für das christliche Leben und dessen Pflichten, erörtert der heil. Johannes Chrysostomus die Vereinigung der Gläubigen in der Kirche. Besonders ausführlich behandelt er den Gegenstand in den Homilien 30—32 über den ersten Korintherbrief, wo er die Stelle XII, 12 ff. über die Kirche als den Leib Christi erklärt. Gleichwie unser Leib eins ist, obwohl er aus vielen Gliedern besteht, so machen wir in der Kirche, obwohl Viele, nur einen Leib aus. An sich ist darum kein Glied grösser, keines kleiner, sondern alle sind eins; denn keines derselben kann für sich allein einen Körper ausmachen, sondern jedes bedarf der Verbindung; wenn viele in eins verbunden sind, dann erst bilden sie einen Körper. Es ist ein Geist der bewirkt, dass wir einen Leib bilden; ein Geist der uns getauft hat und Eins wozu er uns getauft hat. Wir sind zu derselben Feier der Geheimnisse zugelassen; der Geist hat uns einen Tisch bereitet und Allen einen Trank gegeben. Diese Grundsätze wendet der Homilet an auf das Leben der Gläubigen miteinander.

---

1) Basilius, Hom. in Ps. XLV, c. 4—5, zu V. 5: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei (Migne, P. Gr. XXIX, 421—424).

2) Gregor. Naz., Oratio XXXII, de moderatione in disputando c. 11 (Migne, P. Gr. XXXVI, 185); Oratio VIII, in laudem Gorgoniae sororis, c. 6 (ibid. XXXV, 796).

»Lasset uns das, was bildlich vom Körper gesagt worden ist, auf die Kirche anwenden und für Alle als wären es unsere eigenen Glieder besorgt sein.« Darum möge jeder Neid der in geistiger oder in körperlicher Beziehung minder Begabten beseitigt werden, und besonders mögen Alle die Lehren beherzigen, welche die Armen und Bettler durch ihre Armuth geben. Er ermahnt ferner zur Eintracht und zum Frieden mit der ganzen Kirche und, im Anschluss an die Fortsetzung im Korintherbrief, zur wahren Nächstenliebe[1]). In einem andern Zusammenhange hebt Chrysostomus hervor, dass die Sünde des einzelnen den ganzen Körper in Mitleidenschaft zieht, und somit der Christ über die Sünden seines Mitbruders trauern müsse. »Vernachlässigst Du aber die Sünde, weil sie sich in einem fremden Körper befindet, so begehst Du eine gewaltige Thorheit; denn jeder ist ein Glied des ganzen Körpers[2]).« Dies setzt die Ueberzeugung von einer engen geistigen Verbindung der Gläubigen unter einander voraus. Natürlich kann die Stelle nicht so verstanden werden, als ob die Sünde des Einen auch Andern imputiert würde, wenn diese keinen persönlichen Antheil dabei hatten, sondern bloss so, dass der Körper der Kirche als Ganzes weniger vollkommen ist in den Augen Gottes, wenn ein Glied desselben gesündigt hat, und darum in einem gewissen Sinne alle Glieder jenes Körpers in Mitleidenschaft gezogen werden. Bei einer solchen Gemeinschaft aller Glieder der Kirche gleichen sich die Verdienste, welche die einzelnen Gläubigen erwerben, in einem gewissen Sinne aus, indem das, was die Einen in einer Beziehung mehr thun als die Andern, diesen mit zu Gute kommt. Das geht aus den obigen Ausführungen einzelner der grossen griechischen Theologen hervor. Der heil. Ephräm der Syrer, welcher ja in bezug auf seine

1) Joannes Chrys. Hom. XXX—XXXII in 1 ep. ad Cor. (Migne, P. Gr. LXI, 249 ss.).

2) Joan. Chrys., Hom. I de poenitentia, c. 2—3 (Migne, P. Gr. XLIX, 280—81).

dogmatischen Anschauungen so eng mit der griechischen Theologie zusammenhängt, spricht es auch ausdrücklich und ganz allgemein aus. »Ihr seid ja Mitglieder eines Leibes, führt er aus, seid also schuldig, einander Erleichterung zu verschaffen; . . . . Gleichwie die Glieder des Leibes, von einer Seele bewohnt, willig einander Dienste leisten und, nach den Worten des Apostels, »das Auge zur Hand nicht sagen kann: ich brauche Dich nicht . . . .« (1 Cor. XII, 21—23), so sind auch wir Glieder unter einander, wie schon oben gesagt worden ist. Da wir nun als Mit-Glieder von einem Geiste geleitet und von dem einen lebendigen Worte der Wahrheit genährt werden, so sind wir schuldig, durch Liebe, Einfalt, Güte und Freude zur wechselseitigen Erleichterung einträchtig einander beizustehen . . . . Bewahren wir nämlich diese Gesinnung voll heiliger Einfalt und Liebe gegen einander, so ersetzen die überreichen Verdienste Jener, die sich dem beständigen Gebete widmen, was Jene, die auch andere Arbeiten verrichten und der Ruhe pflegen, im Gebete versäumen. Umgekehrt aber ersetzen auch die mehreren Verdienste, welche sich die Bedienenden (in Werken der Liebe) erwerben, was die anhaltenden Beter darin zu wenig thun, also dass völlige Gleichheit hergestellt wird, wie es (vom eingesammelten Manna) heisst: »Wer viel gesammelt hatte, hatte nicht Ueberfluss, und wer weniger gesammelt, hatte nicht zu wenig« (2 Mos. XVI, 18; 2 Cor. VIII, 15)[1]). Mit fast den gleichen Worten belehrt Makarius der Aegypter die Mönche: »Die Brüder müssen nun, was sie immer thun, in Liebe und Freude bei einander sein. Der Arbeitende sage zu dem Betenden: Der Schatz, den dieser Bruder erwirbt, gehört auch mir, weil er ein gemeinsamer ist. Und der Betende sage von dem Lesenden: Was dieser als Gewinn aus dem Lesen zieht, kommt auch mir zu Nutzen.

1) Ephräm, Anweisung zur christlichen Vollkommenheit, c. 21. Uebersetzung von P. Pius Zingerle, Bibliothek der Kirchenväter, Ephräm, B. III, S. 390 f.

Und der Arbeitende wieder spreche: Der Dienst, den ich verrichte, ist zum gemeinsamen Nutzen [1]).«

Es war somit die Auffassung der Kirche als des Leibes des Herrn, im Anschluss an die Darstellung des Apostels Paulus, welche am meisten für die Begründung der Lehre von der innern, geistigen Gemeinschaft der Gläubigen von den griechischen Theologen ausgenutzt wurde und sich am ergiebigsten zeigte. Damit hängt die Betonung der Wirksamkeit des einen Christus und des einen göttlichen Geistes in allen Gliedern der Kirche zusammen. Verbunden mit der Lehre über die guten Werke und deren Verdienstlichkeit, ergab jene Auffassung naturgemäss die weitere Glaubensansicht, dass die Gebete und andern guten Werke des Einen auch den Andern zu Gute kommen, eine Ansicht, welche übrigens dem Fürbittgebet überhaupt bis zu einem gewissen Grade zu Grunde liegt. Es kommt hier nur hinzu, dass nicht bloss das direkt für einen Andern in einer bestimmten Absicht verrichtete Gebet diesem von Gott Hülfe erflehen kann, sondern dass überhaupt die Verdienste der guten Werke des Einzelnen seinen Mitbrüdern zu Gute kommen in Folge der geistigen Gemeinschaft. Dann wurde von den griechischen Theologen weiterhin das Bild der »Stadt Gottes«, des »himmlischen Jerusalem« für die Gesammtheit aller Gerechten und der seligen Geister verwerthet; daraus ergab sich die Verbindung aller Gläubigen unter einander und mit den Bürgern des himmlischen Reiches zu einem geistigen Gemeinwesen das alle umschloss und bestimmte geistige Beziehungen der Einzelnen bedingte. Von den abendländischen Kirchenlehrern des ausgehenden IV. und beginnenden V. Jahrhunderts hat sich der heil. Ambrosius zunächst an mehreren Stellen seiner Schriften über das Fürbittgebet und die Intercession der Heiligen ausgesprochen, und dabei ebenfalls einige Male kurz auf die Grundlage dieser Aeusserungen der geistigen

1) Macarius Aegyptius, Homilia III, c. 2 (Migne, P. Gr., XXXIV, 468 s.).

Gemeinschaft hingewiesen. In der Schrift über die Busse führt er die Hilfeleistung, welche der Sünder durch die guten Werke seiner Mitbrüder empfängt, im allgemeinen auf die Kirche zurück, in der alle vereinigt sind. Indem er die Worte des heil. Paulus im 2. Korintherbrief, XII, 7 erklärt, schreibt er: »Darum sagt er auch zutreffend: „Feget aus!“ An dem wird ja durch Vermittlung des Volkes, durch seine Werke und Thränen, die Reinigung vollzogen, welcher durch Gebet und Seufzen des Volkes von der Sünde befreit und in seinem innern Menschen gereinigt wird. Christus hat seiner Kirche verliehen, den Einen durch die Andern zu retten, wie sie selbst der Ankunft des Herrn Jesus gewürdigt wurde, damit durch den Einen alle die Andern erlöst würden[1].« Aehnlich ermahnt der grosse Bischof von Mailand an einer andern Stelle die Sünder, welche wegen ihrer schweren Sünden Misstrauen haben ob sie wohl Verzeihung erhalten werden, sich an die Kirche zu wenden um ihre Fürbitte[2]. Dann wendet er auch das Bild vom Körper auf die Kirche an, um zu zeigen, dass die Heiligen im Himmel, welche ja ebenfalls zu dem Leibe der Kirche gehören, mit den noch auf Erden kämpfenden Gliedern Mitleid haben[3]. Diese enge Verbindung macht, dass alle Gläubigen auf Erden gleichsam eins sind, oder dass Jeder in Allen ist. »Siquidem et tu in om-

1) Ambrosius, de poenitentia, I, c. 15 (Migne, P. L. XVI, 510 s.).

2) Ambrosius, Expos. in Lucam, V, c. 11 (Migne, XV, 1723): Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, et dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te homo collega non valeat, cum apud Dominum servus et interveniendi meritum et ius habeat impetrandi? Disce, qui iudicas, ignoscere; disce, qui aeger es, impetrare. Si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quae pro te precetur, cuius contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat.

3) Id., Epist. XXXV, ad Horontianum, n. 7 (Migne, P. L. XVI, 1124): Cui coniunxit Apostolus (Rom. VIII, 23) etiam sanctorum gemitum, qui habent primitias Spiritus; nam et ipsi ingemiscunt. Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus?

nibus es,« ruft Ambrosius den einzelnen Christen zu, um sie zur Fürbitte für einander anzueifern[1]). Hervorzuheben ist, dass alle Mitglieder der Kirche, so lange sie auf der Welt leben und zu dem äussern Verbande der Kirche gehören, auch der Früchte der geistigen Gemeinschaft theilhaftig werden können, auch die Sünder, welchen die Verdienste der guten Werke Anderer behülflich sind, um sich von der Sünde loszumachen. Das Fundament der Kirche, lehrt ferner Ambrosius mit Anwendung eines andern geläufigen Bildes, ist Christus; denn er ist der Glaube Aller. Die Kirche aber ist eine gewisse Form, eine Erscheinungsweise, der Gerechtigkeit. »Das gemeinschaftliche Recht Aller betet, wirkt und erleidet Versuchung in Gemeinschaft.« Ist der Glaube das Fundament in Christus, so wirkt die Gerechtigkeit, die auf ihm beruht, die guten Werke[2]). Da nun Christus einer ist, so sind die Gläubigen in ihren guten Werken in ihm gleichsam vereint. Aber nicht bloss durch den Glauben, sondern auch durch die Liebe sind alle Christen in der Kirche geeinigt; wer darum ein Glied verletzt, der versündigt sich gegen die Vereinigung der heiligen Kirche[3]). Der geistige

1) Id., De Cain et Abel, I, c. 39 (Migne, P. L. XIV, 354). Wir werden unten noch auf diese Stelle zurückkommen.

2) Ambrosius, De officiis ministrorum lib. I, c. 29 (Migne, P. L., XVI, 70): Fundamentum ergo est justitiae fides; justorum enim corda meditantur fidem; et qui se justus accusat, justitiam supra fidem collocat; nam tunc justitia ejus apparet, si vera fateatur. Denique et Dominus per Isaiam: „Ecce“ inquit, „mitto lapidem in fundamentum Sion“ (Isa. XXVIII, 18), id est, Christum in fundamenta Ecclesiae. Fides enim omnium, Christus; Ecclesia autem quaedam forma justitiae est. Commune jus omnium in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse justus, ipse dignus Christo est. Ideo et Paulus fundamentum posuit Christum (1 Cor. III, 11), ut supra eum opera justitiae locaremus, quia fides fundamentum est: in operibus autem aut malis iniquitas, aut bonis justitia est.

3) Ambrosius, De officiis ministrorum lib. III, c. 3 (Migne, P. L. XVI, 159): Jam si in uno membro totum corpus violatur, utique in uno homine communio totius humanitatis solvitur; violatur natura generis humani, et sanctae Ecclesiae congregatio, quae in unum con-

Bau der Kirche wird ausgeführt durch den heiligen Geist. Ambrosius vergleicht diese Wirksamkeit des göttlichen Geistes in Bezug auf die Gläubigen mit derjenigen des Vaters und des Sohnes, um dessen Gottheit nachzuweisen[1]). So ist die geistige, übernatürliche Thätigkeit Gottes in den Einzelnen die Grundlage der Gemeinschaft aller Gläubigen in der Kirche. Am eingehendsten und am tiefsten von allen theologischen Schriftstellern des Alterthums hat der heil. Augustinus die Lehre von der Kirche behandelt; seine Ausführungen gipfeln in dem Werk über die Stadt Gottes, in welchem er das Wesen der Kirche, ihre Autorität, ihr übernatürliches Gnadenleben nach den verschiedensten Seiten hin erörtert. Ueber den Kirchenbegriff bei Augustinus bemerkt Harnack: »Zu der Bedeutung der Kirche als Lehrautorität trat auch für ihn ihre Bedeutung als heiliges, die Gnade vermittelndes Institut. Ueber Letzteres hat er besonders nachgedacht; aber viel lebhafter stand, nachdem er seine Lehre von der Gnade gewonnen, die Kirche vor ihm, die eine communio sanctorum, resp. eine Stätte des Glaube, Liebe, Hoffnung wirkenden Geistes ist[2]).« In dieser geistigen, übernatürlichen Seite des kirchlichen Lebens liegt auch das Element, welches alle Gläubigen in der Kirche vereinigt zu Gliedern am mystischen Leibe Christi. Dann tritt noch eine andere Auffassung bei Augustinus besonders hervor: die Vereinigung aller Ge-

---

nexum corpus atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit: Christus quoque Dominus, qui pro universis mortuus est, mercedem sanguinis sui evacuatam dolebit.

1) Ambrosius, De Spiritu sancto, lib. II, c. 10 (Migne, P. L., XVI, 798): Sed nec hoc tantum loco Petrus apostolus, sed etiam alibi in eodem libro a Spiritu sancto aedificatam Ecclesiam demonstravit. Habes enim dixisse eum: „Deus qui novit corda hominum, testimonium perhibuit, dans his Spiritum sanctum, sicut et nobis; et nihil discrevit inter nos et illos, mundans per fidem corda eorum (Act. XV, 8, 9).“ In quo illud est contuendum, quia sicut Christus lapis est angularis, qui unitatem plebis utriusque connexuit, ita etiam Spiritus sanctus non discrevit utriusque populi corda, sed junxit.

2) Harnack, Dogmengeschichte, III^3, S. 134.

rechtfertigten seit Erschaffung der Welt zu der einen geistigen Gottesstadt, und die Verbindung dieser mit der andern Gottesstadt, welche durch die Engel im Himmel gebildet wird. Wir haben auch diese Auffassung bereits vorgefunden; allein so systematisch wie Augustinus hat sie kein anderer durchgeführt.

Die Kirche ist der Leib Christi; darum kann derjenige, welcher nicht zu ihr gehört, des christlichen Heiles nicht theilhaftig werden[1]). Daher gehören Alle, welche gerettet werden, zur Kirche. Nicht bloss die zu jeder Zeit auf Erden lebenden Mitglieder der Kirche sind zu diesem Leib Christi vereinigt, sondern ebenso die verstorbenen Gläubigen. Das beweist Augustinus, indem er sich beruft auf das Gedächtniss, welches bei der eucharistischen Feier für die Verstorbenen gemacht wird, auf die den Sterbenden ertheilte Taufe und die auf dem Todbett dem öffentlichen Sünder verliehene Aussöhnung mit der Kirche. Die Kirche herrscht jetzt, bis zur Vollendung im letzten Gericht, mit Christus in ihren lebenden und verstorbenen Gliedern[2]). Dann gehören zu der

1) Augustinus, De unitate Ecclesiae, c. 2 (Migne, P. L., XLIII, 392): Haec autem Ecclesia corpus Christi est, sicut apostolus dicit (Coloss. I, 24). Unde utique manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse. Membra vero Christi per unitatis charitatem sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus.

2) Aug., de civitate Dei, XX, c. 9 (Migne, P. L. XLI, 674): Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi, nec aliquid prodesset ad eius in periculis baptismum currere ne sine illo finiatur haec vita, nec ad reconciliationem si forte per poenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra eius sunt? Quamvis ergo cum suis corporibus nondum, iam tamen eorum animae regnant cum illo, dum isti mille anni decurrunt. Unde in hoc eodem libro et alibi legitur: „Beati mortui qui in Domino moriuntur, amodo et iam dicit Spiritus ut requiescant a laboribus suis, nam opera eorum sequuntur illos“ (Apoc. XIV, 13). Regnat itaque cum Christo nunc primum Ecclesia in vivis et mortuis. „Praeterea enim, sicut dicit Apostolus, mortuus est Christus ut

Kirche auf Erden ebenso die Gerechten des Alten Bundes; alle Menschen, welche zum ewigen Leben bestimmt und auserwählt waren von Anfang an, sind ihre Glieder; alle haben Christus zum Haupt[1]). Diese Kirche vollendet sich in der Vereinigung aller zum Heile Berufenen in ihr und wird vereinigt mit der himmlischen Kirche, die durch die Engel gebildet wird; denn in der Seligkeit werden die Auserwählten vereinigt mit den Engeln und füllen die Lücken aus, welche durch den Abfall der bösen Engel im himmlischen Reiche entstanden sind[2]). Denn die Engel bilden ebenfalls den

---

et vivorum et mortuorum dominetur" (Rom. XIV, 9). Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Sed a parte totum etiam caeteros mortuos intelligimus pertinentes ad Ecclesiam, quod est regnum Christi.

1) Aug., Enarratio in Ps. XXXVI, sermo III, n. 4 (Migne, P. L., XXXVI, 385): Dominus enim ipse in corpore suo, quod est Ecclesia, iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit. Nostis et agnoscitis et intelligitis, quia in hoc positi estis et ita credidistis, quia caput nostrum Christus est; corpus capitis illius nos sumus (1 Cor. XII, 27; Ephes. IV, 15). Numquid soli nos et non etiam illi qui fuerunt ante nos? Omnes qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent. Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse iam credimus, et in eius fide et ipsi sanati sunt, in cuius et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine. — Vgl. Enarr. in Ps. LXII, n. 2 (Migne, P. L. XXXVI, 749); n. 6 (ibid. 751); in Ps. XC, s. II, n. 1 (XXXVII, 1159); de catechizandis rudibus, c. 3 (Migne, P. L. XL, 313); c. 19 (ibid. 334—335).

2) Vgl. die vorhergehende Stelle; ferner Enchiridion, c. 56: (Migne, P. L. XL, 258 s.): Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut Trinitati subjungeretur Ecclesia, tamquam habitatori domus sua, et Deo templum suum, et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte qua peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini (Ps. CXII, 3), et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum; verum etiam ex illa, quae in caelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo, nec ullum malum sui casus experta est. Haec in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet, opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo charitatis, quae tota instituta est ad colendum unum

Tempel Gottes; und so ist während des Bestehens der Menschheit auf Erden »eine zweifache Kirche: die untere, welche alle Gläubigen, die obere, welche alle Engel umfasst[1]).« Die Mitglieder der aus Menschen bestehenden Kirche sind unter sich verbunden zu dem Leibe Christi, und dadurch vereinigt mit dem Haupte, das Christus ist. Durch dieses beliebte Bild erklärt auch Augustinus die Vereinigung aller Gläubigen, die von Anfang an in der Gerechtigkeit gelebt haben[2]). Die einigende Kraft ist die »charitas«, welche bekanntlich bei Augustinus einen weiten Begriff hat: die Vollziehung alles dessen was Gott in religiöser Hinsicht fordert vom Menschen, in bezug auf Gott wie in bezug auf den Nebenmenschen, und was er ausübt mit der Hülfe der Gnade Gottes und in Vereinigung mit der Kirche. Wer in der Liebe erkaltet, wird ein krankes Glied

---

Deum . . . . . Templum ergo Dei, hoc est totius summae Trinitatis, sancta est Ecclesia, scilicet universa in caelo et in terra.

1) Aug, Enarr. in Ps. CXXXVII, n. 4 (Migne, P. L. XXXVII, 1776): Certe tamen, quod manifestum est, in angelis habitat Deus. Ergo cum gaudium nostrum de spiritualibus rebus, non de terrenis bonis assumit canticum Deo, ut psallat coram angelis, ipsa congregatio angelorum templum Dei est, adoramus ad templum Dei. Ecclesia deorsum, et Ecclesia sursum: Ecclesia deorsum in omnibus fidelibus, Ecclesia sursum in omnibus angelis. — Vgl. Enarr. in Ps. CXLIX, n. 5 (ibid., 1952).

2) Aug., Sermo CCCXLI, c. 9 (Migne, P. L. XXXIX, 1499—1500): Tertius modus est, quomodo totus Christus secundum Ecclesiam, id est, caput et corpus praedicetur . . . . . Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi. Si ergo omnes corpus, singuli membra, est utique caput cuius hoc sit corpus. „Et ipse est, inquit, caput corporis Ecclesiae, primogenitus, ipse primatum tenens“ (Coloss. I, 18). Et quia de illo ait etiam, quod semper „caput omnis principatus et potestatis sit“ (ibid. II, 10), adiungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae, ubi angelos cives habemus; cui aequales nos futuros post resurrectionem corporum impudenter nobis arrogaremus, nisi Veritas promisisset dicens: „Erunt aequales angelis Dei“ (Luc. XX, 36), et fit una Ecclesia, civitas regis magni.

am mystischen Leibe des Herrn; allein er kann geheilt werden, so lange er mit dem Leibe verbunden bleibt. Geht er in seiner Gottlosigkeit aber so weit, dass er abgeschnitten wird vom Leibe Christi, so kann er nicht mehr geheilt werden[1]). Daher bleibt die Verbindung mit der Kirche, in dem oben ausgeführten Sinne, unbedingt nothwendig um gerettet zu werden. Wie sehr der grosse Lehrer die Gläubigen alle als ein Ganzes auffasst, ersehen wir auch aus den Ausführungen über das Sprachwunder bei der Herabkunft des heiligen Geistes über die Apostel. Da jetzt auch noch jeder Getaufte den heiligen Geist empfängt, woher kommt es, dass Niemand in den Zungen aller Völker redet? »Die durch die Völker verbreitete Kirche redet in allen Zungen; die Kirche ist der Leib Christi; in diesem Leibe bist Du ein Glied. Wenn du also ein Glied dieses Leibes bist, der in allen Zungen redet, so glaube, Du redest in allen Zungen. Die Einheit nämlich der Glieder harmoniert durch die Liebe; und diese Einheit redet wie damals ein Mensch redete[2]).«

Das geistige Leben in der Kirche wird bewirkt durch den heiligen Geist. Was die Seele im Leibe des Menschen, das ist der göttliche Geist im mystischen Leibe Christi, der Kirche. Die Wirkungen sind verschieden, wie auch die Thätigkeit der Glieder des menschlichen Leibes verschieden ist;

1) Aug., Sermo CXXXVII, c. 1 (Migne, P. L. XXXVIII, 754): Non ignorat fides vestra, charissimi, et ita vos didicisse novimus, docente magistro de coelo in quo spem vestram posuistis, quia Dominus noster Jesus Christus, qui iam pro nobis passus est et resurrexit, caput est Ecclesiae, et est corpus eius Ecclesia, et in eius corpore unitas membrorum et compago charitatis tanquam sanitas exsistit. Quicumque autem in charitate friguerit, infirmatur in corpore Christi. Sed potens est ille, qui iam exaltavit caput nostrum, etiam infirma membra sanare: dum tamen non nimia impietate praecidantur, sed haereant corpori donec sanentur. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari nec sanari potest. Cum ergo sit ille caput Ecclesiae et sit corpus eius Ecclesia, totus Christus et caput et corpus est.

2) Aug., Tract. XXXII n. 7 in ev. Joann. c. 7 (Migne, P. L. XXXV, 1645).

allein die Quelle dieser Thätigkeit ist eine, grade wie bei der Seele im Körper des Menschen. Auch dies gilt nur für die in der Kirche vereinten Gläubigen; die Häretiker, welche ja die »charitas« nicht haben, sind getrennt von ihr; „membrum amputatum non sequitur spiritus«: dieser Grundsatz gilt auch für das vom göttlichen Geiste geleitete Leben in der Kirche[1]). Diese Thätigkeit wird durch den heiligen Geist natürlich nicht in der Trennung, sondern in der Vereinigung mit den beiden andern göttlichen Personen ausgeübt[2]).

So sind alle Gläubigen in der »Gemeinschaft der Heiligen«, d. h. aller Auserwählten Gottes, und berufen zur Gemeinschaft mit den Engeln; sie bilden ein Ganzes, einen Organismus, der auf Christus beruht und vom heiligen Geiste belebt wird. Daraus folgt, dass die geistigen Güter, welche in und mit der Gnade Gottes durch die Einzelnen erworben werden, auch Andern zu Gute kommen können.

2. Das Fürbittgebet und die verdienstlichen Werke der Gläubigen für einander.

Das Gebet der Fürbitte behielt im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde wie im religiösen Leben der einzelnen Gläubigen dieselbe Stellung, welche es in der vorhergehenden

---

1) Aug., Sermo CCLXVII, c. 4 (Migne, P. L. XXXVIII, 1231): Si vultis habere Spiritum sanctum, intendite fratres mei: spiritus noster quo vivit omnis homo anima vocatur; . . . . et videtis quid faciat anima in corpore. Omnia membra vegetat: per oculos videt, per aures audit, ... officia diversa sunt, vita communis. Sic est Ecclesia Dei: in aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem, in aliis sanctis custodit virginitatem, in aliis sanctis custodit pudicitiam coniugalem, in aliis hoc, in aliis illud; singuli propria operantur, sed pariter vivunt. Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi quod est Ecclesia; hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis . . . . .

2) Aug., Sermo LXXI, c. 20 (Migne, P. L. XXXVIII, 463): Sed ut iam non semel diximus, ideo remissio peccatorum, qua in se divisi spiritus evertitur et expellitur regnum, ideo societas unitatis Ecclesiae Dei, extra quam non fit ipsa remissio peccatorum, tanquam proprium est opus Spiritus sancti, Patre sane et Filio cooperantibus, quia societas est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus sanctus.

Zeit stets gehabt hatte. Was die Liturgie betrifft, so fanden hauptsächlich bei der eucharistischen Feier Fürbitten statt für die ganze Kirche, für die Machthaber, für das Heer, für Alle, welche in besonderer Bedrängniss waren. Es genügt der Hinweis auf die mystagogischen Katechesen des heil. Cyrill von Jerusalem, dessen Zeugniss, wie die liturgischen Quellen beweisen, für die ganze Kirche gilt[1]). Auch bei den andern gottesdienstlichen Versammlungen zum gemeinsamen Psalmengesang und Gebet gedachte man der gegenwärtigen und abwesenden Gläubigen und Anderer im Gebete, wie wir aus der Beschreibung der liturgischen Uebungen in Jerusalem aus dem Ende des IV. Jahrhunderts ersehen, welche die »Peregrinatio s. Silviae« uns aufbewahrt hat[2]). Auf solche Fürbitten legen die kirchlichen Lehrer jener Zeit grossen Werth. An zahlreichen Stellen ihrer Schriften bitten sie bei den verschiedensten Gelegenheiten um das Gebet des Klerus und der Gläubigen für sich: in Briefen, in Reden, am Schlusse von Abhandlungen. Sie geben auch häufig besondere Absichten an, wegen derer sie das Fürbittgebet Anderer wünschen. So schreibt Hilarius an die Adressaten seines Buches über die Synoden, sie mögen

---

1) Cyrill. Hieros., Catechesis mystag. V, c. 8 (ed. Reischl und Rupp, II, 384): Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας, ὑπὲρ βασιλέων, ὑπὲρ στρατιωτῶν καὶ συμμάχων, ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις, ὑπὲρ τῶν κατοπονουμένων, καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμεθα πάντες ἡμεῖς καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν.

2) S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, ed. Gamurrini (Bibl. dell' Accad. stor.-giur. IV. Romae, 1887), p. 78: Unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina, semper pixinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos: Miserere Domine; quorum voces infinitae sunt. Et utubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habet, dicet orationem primum episcopus et orat pro omnibus; et sic orant omnes, tam fideles quam et cathecumini simul.

seiner Verbannung in den heiligen Gebeten eingedenk sein [1]). Der heil. Basilius sucht die Bischöfe der Inseln im Mittelmeere und die in Gallien und Italien zu bewegen, durch ihr thätiges Eingreifen die religiösen Wirren im Orient zu beseitigen, und er ermangelt nicht sie zu erinnern, dass, wenn sie auch nicht dem Leibe nach zu ihnen nach Kleinasien kommen können, sie doch durch ihre Gebete die kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen vermögen; denn das Gebet derselben wird der bedrängten Kirche Kleinasiens in ihrer schweren Lage von nicht geringem Nutzen sein [2]). Den Bischof Eusebius von Samosata, dem derselbe kappadocische Lehrer verschiedene Fragen vorgelegt hatte, ersucht Basilius, falls er Gelegenheit hat ihm einen Boten zu senden, möglichst bald zu antworten; wenn nicht, möge derselbe beten, dass Gott ihm das eingebe, was seinem Willen entspricht. Dann fügt er die Bitte hinzu, bei den liturgischen Versammlungen möge man seiner besonders gedenken, der Bischof vereint mit dem Volke, dass ihm verliehen werde, die noch übrigen Tage oder Stunden seiner Wanderschaft nach Gottes Wohlgefallen zu verbringen [3]). Aehnliches lesen wir fast bei allen griechischen wie lateinischen Kirchenschriftstellern der Zeit; es wäre unnütz, noch Weiteres darüber hinzuzufügen. Die Bischöfe ermahnen in ihren Predigten die Gläubigen, sich des Fürbittgebetes zu befleissigen, und suchen durch Vorbringen verschiedener Beweggründe sie dazu anzueifern. Johannes Chrysostomus weist hin auf das

---

1) Hilarius, Liber de synodis, n. 92 (Migne, P. L. X, 546): Mementote exilii mei in orationibus sanctis: a quo me, post expositionem huius fidei, nescio an tam iucundum est ad vos in Domino Jesu Christo reverti quam securum est mori.

2) Basilius M., Epist. cl. II, n. CCIII, c. 3: Maritimis episcopis (Migne, P. Gr. XXXII, 741); n. CCXLIII: ad episcopos Italos et Gallos, c. 1 (ibid. 901—904).

3) Basilius M., Epist. cl. II, n. CXXXVIII, c. 2: Eusebio episcopo Samosatorum (Migne, P. Gr. XXXII, 581). Vgl. n. CLV (ibid. 612—13).

Beispiel des Paulus, der nicht für eine einzige Stadt, sondern für den ganzen Erdkreis, und zwar nicht einmal, zweimal, dreimal, sondern ohne Unterlass zu Gott betete, und legt dabei seinen Zuhörern die Gewissensfrage vor: Kann sich Einer aus uns rühmen, dass er in seinem häuslichen Gebete der gesammten Kirche eingedenk sei? Er glaubt diese Frage verneinen zu müssen [1]); allein dieselbe setzt doch voraus, dass man einzelner Gläubigen, wenn auch nicht der ganzen Kirche, in den Privatgebeten gedachte. Die Stelle 2. Cor. I, 11 (Adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis etc.) bietet dem grossen Kanzelredner Gelegenheit, ausführlicher über das Gebet für Andere zu handeln. Gott hat ein grosses Wohlgefallen daran, dass man auch für die Wohlthaten dankt, welche Andere von ihm empfangen; denn wer gerne für Andere betet und dankt, der thut es um so lieber für sich selbst. Darum ermahnt der Homilet seine Zuhörer: »So vereinigen wir uns denn zu fleissigen Gebeten und Fürbitten für einander, wie es für die Apostel die ersten Christen gethan haben«; ferner fordert er sie auf, sich angelegentlich an die heiligen Männer zu wenden, damit diese für sie Dank sagen, und auch selbst für einander es zu thun. Er weist dann hin auf die Vorschriften der Kirche, welche solche Gebete für die Gläubigen und insbesondere für die Katechumenen verordnen [2]).

Die Gläubigen sollen bestrebt sein, durch Almosen sich des Gebetes der von ihnen unterstützten Nothleidenden zu versichern. So ermahnt Basilius diejenigen, welche dem Laster der Trunksucht fröhnen, sie mögen sich auf diese Weise durch Almosen von der Sünde

1) Joan. Chrys., Hom. II in epist. ad Romanos (I, 9), c. 2 (Migne, P. Gr. LX, 402 s.).

2) Joan. Chrys., Hom. II in ep. 2 ad Cor., c. 4—5 (Migne, P. Gr. LXI, 396 s.). Vgl. hom. XVIII in 2 ad Cor., c. 2, über 2 Cor. III, 20—24 (ibid. 525 ss.), wo die Pflicht der Theilnahme an den gemeinschaftlichen Gebeten eingeschärft wird. Basilius M., Moralia, Reg. LVI, c. 5 (Migne, P. Gr. XXXI, 785); Reg. LXVI, c. 2 (ibid. 805).

loskaufen, indem er in diesem Sinne den Ausspruch Prov. XIII, 8 (Pretium redemptionis viri sunt suae ipsius divitiae) deutet. Durch Almosen möge sich der Sünder die Armen zu Genossen in seinen Gebeten machen, damit er so eher Verzeihung seines sündhaften Vergehens erlange [1]).

Ambrosius gründet die Pflicht des Fürbittgebetes auf die Nächstenliebe, welche alle Glieder der Kirche, der gemeinsamen Mutter aller Gläubigen, verbindet; ferner auf den Nutzen der Solidarität unter Allen in dieser Hinsicht. Wenn nämlich der Christ nur für sich betet, so betet er allein für sich; wenn aber der Einzelne für Alle betet, so beten auch Alle für jeden Einzelnen, und darin liegt gerade der Vortheil der Gemeinschaft der Gläubigen. Es ist zugleich ein Ausdruck der Demuth, und das gemeinschaftliche Gebet bringt darum grössere Frucht [2]).

In ähnlicher Weise wie die bisher genannten kirchlichen Lehrer sprechen auch die übrigen Väter jener Epoche über das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und für alle Menschen [3]). Die Gläubigen können zwar zu Gott beten auch

---

1) Basilius M., Hom. XIV, in ebriosos, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 461).

2) Ambrosius, De Cain et Abel, lib. I, c. 39 (Migne, P, L. XIV, 354): Orandum autem praecipue et pro populo doceris (1 Tim. II, 1), hoc est pro toto corpore, pro membris omnibus matris tuae, in quo mutuae charitatis est insigne. Si enim pro te roges tantum, solus pro te rogabis. Et si pro se tantum singuli orent, minor peccatoris quam intercedentis est gratia. Nunc autem quia singuli orant pro omnibus, etiam omnes orant pro singulis. Ergo ut concludamus, si pro te roges tantum, solus, ut diximus, pro te rogabis. Si autem pro omnibus roges, omnes pro te rogabunt. Siquidem et tu in omnibus es. Ita magna remuneratio est, ut orationibus singulorum acquirantur singulis totius plebis suffragia. In quo arrogantia nulla, sed humilitas maior est et fructus uberior.

3) Vgl. z. B. Rufinus Aquil., Commentarius in symbolum apostolorum, c. 1; Augustinus, Epist. XX (ad Antoninum), c. 2; epist. CCXXXI (ad Darium), c. 6; Tract. in evang. Joannis, V, c. 20; Hieronymus, epist. LXXIV, ad Rufinum, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 685) und zahlreiche andere Stellen dieser und anderer Schriftsteller.

für Heiden, für Häretiker, für Sünder die sich von der Kirche getrennt haben. Allein hier erhält die Fürbitte eine andere Bedeutung; sie hat bloss den Zweck, die Ungläubigen und Sünder zu bekehren, oder äusseren Frieden zu erflehen, damit sich die Kirche frei entfalten könne. Die eigentliche Frucht des Fürbittgebetes wird nur den Gläubigen in der Kirche zu Theil. Nur für sie haben zunächst die für die Kirche selbst verrichteten Gebete einen Nutzen, da diese ja bloss für solche dargebracht werden, die wirkliche Glieder der Kirche sind. Interessant ist, wie Augustinus in dieser Beziehung die oben (S. 88) citirten Worte des heil. Fructuosus aus den Martyrakten dieses heiligen Bischofs und seiner Genossen ausdeutet [1]). Wer sich freiwillig und hartnäckig von der inneren — und äusseren — Verbindung mit der Kirche trennt, durch unbussfertiges Beharren in einem »peccatum ad mortem«, für den soll man nach Hieronymus überhaupt nicht beten, nämlich, wie aus der Begründung hervorgeht, nicht in dem Sinne beten, als ob durch Fürbitten und Opfer die ihm fehlende Gerechtigkeit ersetzt werden könne, falls er selbst hartnäckig in der Sünde bleibt [2]). Es

---

1) Aug., Sermo CCLXXIII, in natali Fructuosi episcopi (etc.), c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1249): Inter caetera, quale erat illud beati Fructuosi episcopi? Cum ei diceret quidam et peteret ut eum in mente haberet et oraret pro illo, respondit: „Me orare necesse est pro Ecclesia catholica, ab oriente usque ad occidentem diffusa.“ Quis enim orat pro singulis? Sed neminem singulorum praeterit, qui orat pro universis. Ab eo nullum membrum praetermittitur, cuius oratio pro toto corpore funditur. Quid ergo vobis videtur admonuisse istum, a quo rogabatur ut oraret pro eo? quid putatis? Sine dubio, intelligitis. Commemoramini a nobis. Rogabat ille ut oraret pro illo. „Et ego, inquit, oro pro Ecclesia catholica, ab oriente usque ad occidentem diffusa.“ Tu si vis ut pro te orem, noli recedere ab illa pro qua oro.

2) Hieronymus, Comm. in Jeremiam lib. III, c. 14 (Migne, P. L. XXIV, 802): Stultum est orare pro eo qui peccaverit ad mortem, dicente Joanne: „Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis“ (1 Joan. V, 16). Omnis iniquitas peccatum est, et est peccatum non ad mortem. Jeiunia et preces et victimae et holocausta tunc proficiunt, cum recedimus a vitiis et flemus antiqua peccata. Sin autem in sce-

geht daraus hervor, dass alle Gnaden und übernatürlichen Früchte des Gebetes, mit alleiniger Ausnahme der Bekehrung zur Kirche und zu einem christlichen Leben in ihr, nur den mit dem Leibe Christi vereinigten Gliedern durch Fürbitte der Kirche und der Gläubigen verschafft werden können. Es ist somit auch in dieser Beziehung ein grosser Vortheil, in der kirchlichen Gemeinschaft zu sein, und nach dieser Auffassung ist das Fürbittgebet ein thatsächlicher Ausdruck jener geistigen Verbindung unter den Gliedern des mystischen Leibes Christi. Diese Anschauung hat der heil. Augustinus in einer für unsern Zweck wichtigen Stelle einer seiner Schriften gegen die Donatisten entwickelt. Er fragt sich, ob nicht etwa durch die Gebete der Heiligen in der Kirche, wobei die lebenden Heiligen gemeint oder jedenfalls mit einbegriffen sind, durch eine besondere geistige Wirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit die Sünden derer verziehen werden, welche ausserhalb der Kirche getauft wurden und dann zur Einheit der Kirche kommen. Und dabei führt er aus, dass die Gebete der Heiligen demjenigen nichts nützen, welcher sich in der Häresie oder im Schisma befindet, wie auch nicht demjenigen, der zwar in der Kirche getauft wurde, aber durch ein schlechtes Leben sich in der Schuld der Sünde hält [1]). Um den grossen Nutzen des Gebetes lebender

leribus permanentes, putaverimus votis atque sacrificiis redimere nos, vehementer erramus, iniquum arbitrantes Deum. Qui enim semel gladio et fami et pesti fuerit destinatus, nullis precibus erui potest. Unde et Prophetae dicitur, ne frustra roget quod impetrare non possit (Jerem. XIV, 11—12).

1) Augustinus, de baptismo contra Donatistas, lib. III, c. 17 (Migne, P. L. XLIII, 149 s.): Nam quod in typo unitatis Petro Dominus dedit potestatem, ut id solveretur in terris quod ille solvisset, manifestum est quod illa unitas etiam una columba perfecta sit dicta. Numquid ergo ad eandem columbam pertinent omnes avari, de quibus in eadem catholica graviter idem Cyprianus ingemuit? Nam, ut opinor, raptores non columbae sed accipitres dici possunt. Quomodo ergo baptizabant qui fundos insidiosis fraudibus rapiebant et usuris multiplicantibus fenus augebant, si sola illa columba, id est, illa unitas quae nisi in bonis intelligi non potest, simplex et casta et perfecta baptizat?

Gerechten zu zeigen, beruft sich Augustinus auf die Stelle im Buche Exodus, XXXII, 32, wo Moses den Herrn bittet, wenn derselbe dem Volke Israel seine Sünde nicht verzeihen wolle, möge er ihn auslöschen aus seinem Buche, das er geschrieben [1]). Er benutzt auch das Fürbittgebet, um entsprechende Ermahnungen an seine Gemeinde zu richten [2]). Dann lässt sich Augustinus auch die Gelegenheit nicht entgehen, in seinem Kampfe gegen den Pelagianismus das Fürbittgebet als Argument für die göttliche Gnade und deren Nothwendigkeit zur Rechtfertigung zu verwenden. Die Kirche betet nicht bloss für die Gläubigen, dass sie verharren, sondern auch für die Ungläubigen, dass sie zum Glauben kommen. Denn seit der Erbsünde können diejenigen, welche von der allgemeinen Verdammung befreit werden, nur durch die Gnade Gottes befreit werden, und was das Gesetz befiehlt,

---

An forte per orationes sanctorum spiritualium qui sunt in Ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur qui non per columbam sed per accipitrem baptizantur, si ad illud sacramentum cum pace catholicae unitatis accedunt? Quod si ita est, cur non ergo per eorum orationes cum quisque ab haeresi aut schismate ad pacem catholicam venit eius peccata solvuntur? Sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem Ecclesiae non valebit. Nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes, id est illius unicae columbae gemitus, poterunt adiuvare, sicut nec intus positum possunt, si adversum se ipse per vitam pessimam teneat debita peccatorum, non solum si per accipitrem, sed etiam si per ipsius columbae pium ministerium baptizetur.

1) Enarratio in Ps. CV, n. 21, zu V. 23 (Migne, P. L. XXXVII, 1412): Ubi demonstratum est intercessio sanctorum quantum pro aliis valeat apud Deum. Securus enim Moyses de iustitia Dei, qua eum delere non posset, impetravit misericordiam, ne illos, quos iuste posset, deleret.

2) Aug., Sermo CCVII, n. 3 (Migne, P. L. XXXVIII, 1044): Certe sicut nos apti efficimur ad orandum eleemosynis et ieiuniis sic et ipsa nostra oratio facit eleemosynas, cum dirigitur atque profunditur, non pro amicis tantum, verum etiam pro inimicis, et ieiunat ab ira et odio et a perniciosissimis vitiis. Vgl. auch Epistola XX, ad Antoninum, n. 2 (Migne, P. L. XXXIII, 87): Gratior est enim Deo pro fratre deprecatio, ubi sacrificium caritatis offertur.

kann nur durch Gottes Hülfe ausgeführt werden; daher das Gebet zu Gott für Gläubige wie für Ungläubige. Die Pelagianer, welche gegen die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade auftreten, wollen dadurch jene Gebete unterdrücken, welche in der ganzen Kirche geschehen [1]). Es liegt übrigens auf der Hand, dass aus dem Lehrsystem des heil. Augustinus über die Nothwendigkeit der Gnade sich die wesentliche Bedeutung des Fürbittgebetes für das ganze religiös-christliche Leben des Gläubigen ergab, und zwar gerade aus den Gründen welche er selbst in der eben besprochenen Stelle anführt.

Nicht durch das Gebet allein, auch durch andere vor Gott verdienstliche Werke können die Gläubigen ihren Mitbrüdern in der Kirche geistigen Nutzen verschaffen. Im Anschluss an die oben (S. 142) citirte Stelle des heil. Ambrosius über die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen, infolge deren Christus der Kirche verliehen hat den Einen durch den Andern zu retten, erklärt derselbe Lehrer weiter die Stelle: »Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr seid ein neuer Teig, da ihr ja ungesäuert seid«, dahin, dass die ganze Kirche die Sündenlast des Einzelnen, für den sie in Thränen, Gebet und Schmerz mit leidet, übernimmt; sie bedeckt sich selbst gewissermassen mit dem Sauerteig der Sünde ihrer einzelnen Mitglieder, so dass was in dem einzelnen Büssenden zu tilgen ist, gleichsam durch gemein-

1) Augustinus, Opus imperf. contra Julianum, l. VI, c. XLI (Migne, P. L. XLV, 1606): Unde sancta ecclesia per ora supplicantium sacerdotum non solum pro fidelibus, ut in eo quod credunt perseverante pietate non deficiant, verum etiam pro infidelibus orat ut credant. Ex quo enim per humanum liberum arbitrium Adam commisit illud grande peccatum et omne genus humanum in commune damnavit, ab hac communi damnatione homines quicumque liberantur, nonnisi divina gratia et misericordia liberantur; et quidquid lex Dei iubet, nonnisi eo qui iubet adiuvante, inspirante, donante completur; qui rogatur ut permaneant, ut proficiant, ut perficiantur fideles; qui rogatur etiam ut credere incipiant infideles. Quas ecclesiae sanctae preces toto terrarum orbe crescentes et ferventes opprimere ac extinguere cupiunt, qui contra istam Dei gratiam humanae voluntatis arbitrium, ut gravius de alto praecipitent, extollunt potius quam defendunt.

schaftliches Erbarmen und Mitleiden gereinigt wird [1]). Offenbar hat Ambrosius dabei die Werke der Busse und de Abtödtung vor Augen, welche in der Kirche durch allgemein vorgeschriebenes oder persönlich und freiwillig übernommenes Fasten und andere Bussübungen verrichtet wurden, und deren Verdienste den Sündern in der Kirche zu gute kamen. Dieser für unsern Zweck wichtigen Stelle liegt eine ähnliche Auffassung zu Grunde, wie wir sie bezüglich der Friedensbriefe von Bekennern im III. Jahrhundert vorgefunden haben: Die Möglichkeit für die Gläubigen, durch ihre Werke für die Sünden Anderer vor Gott genug zu thun.

Noch bei einer andern Gelegenheit weist der grosse Bischof von Mailand hin auf diese Kraft der guten Werke. Nachdem er in seiner Schrift über die Jungfrauen die Tugenden geschildert hat, in welchen diejenigen sich üben müssen, die im asketischen Leben sich ganz dem Dienste Gottes widmen wollen, redet er in folgenden Worten zu den Eltern solcher gottgeweihten Jungfrauen: »Ihr Eltern habt jetzt vernommen, in welchen Tugenden ihr eure Töchter unterweisen, in welchen Lehren ihr sie unterrichten müsset, damit sie mit ihren Verdiensten eure Vergehen sühnen können. Eine Jungfrau ist eine Gabe an Gott, ein Geschenk des Vaters, eine Priesterin der Keuschheit; sie ist eine von der Mutter Gott geweihte Opfergabe, durch deren täglich wiederkehrende Aufopferung die göttliche Majestät versöhnt wird« [2]). Es liegt hier ganz dieselbe Auffassung

1) Ambrosius, de poenitentia, I, c. 15 (Migne, P. L. XVI, 511): Consideremus ipsum Apostoli sermonem: „Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio sicut estis azymi“ (1 Cor. V, 7.). Sive quod tota Ecclesia suscipiat onus peccatoris, cui compatiendum et fletu et oratione et dolore est, et quasi fermento eius se totam conspergat, ut per universos ea quae superflua sunt in aliquo poenitentiam agente virilis misericordiae aut compassionis velut collativa quadam admixtione purgentur; sive ut illa mulier evangelica docet (Luc. XIII, 21), quae typum praetendit Ecclesiae, eo quod fermentum abscondit in farina sua donec fermentetur totum, ut mundum omne sumatur.

2) Ambrosius, de virginibus, I, c. 7 (Migne, P. L. XVI, 208—209).

von der für Andere genugthuenden Kraft der guten Werke zu Grunde, welchen wir oben gefunden haben. Wir erkennen daraus, dass wir es nicht mit einem zufälligen Gedanken des heil. Lehrers zur Erklärung jener Stelle über den Sauerteig der Sünde zu thun haben, sondern mit einer festen Ansicht über diesen Lehrpunkt. Und es ist kein Zweifel, dass hier Ambrosius nicht allein steht, sondern dass er einer allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche Ausdruck verleiht. Dieselbe Anschauung liegt wohl ebenfalls dem in der Rede des Ambrosius über den Tod seines Bruders Satyrus in oratorischer Weise ausgedrückten Gedanken zu Grunde, es sei stets sein Wunsch gewesen, dass, wenn Leiden entweder die Kirche oder ihn persönlich erwarteten, dieselben eher auf ihn und sein Haus fallen möchten. »Gott sei darum Dank, dass ich bei dem allgemeinen Bangen, wo Alles von den Unternehmungen der Barbaren gefürchtet ward, durch persönlichen Schmerz vielleicht allgemeines Leid beseitigt habe; dass auf mich abgewendet ist, was ich für Alle fürchtete. Möchte es damit genug sein, damit mein persönlicher Schmerz die Abwendung des allgemeinen Leides einschliesse« [1]).

Wir werden sehen, wie nicht bloss Gebet und besonders die Fürbitte bei dem eucharistischen Opfer, sondern auch Almosen zu Gunsten der Verstorbenen dargebracht wurden, und dass die Gläubigen wie die kirchlichen Lehrer überzeugt waren, den abgeschiedenen Seelen dadurch Hülfe bringen zu können. Dies setzt die Anschauung voraus, dass überhaupt durch Gott wohlgefällige Werke für Andere geistige Vortheile von Gott erfleht werden können.

Die vorstehenden Ausführungen zeigen, eine wie grosse Bedeutung die Uebung des Fürbittgebetes in dem christlichen Denken und Handeln auch in dieser Zeit hatte.

---

1) Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri, lib. I, n. 1 (Migne, P. L. XVI, 1347).

3. Die verschiedenen Arten der Fürbitte für die Verstorbenen und die Anrufung der abgeschiedenen Seelen.

Der Gebrauch, durch Gebete, besonders in Verbindung mit der Darbringung des eucharistischen Opfers, durch Almosen, durch Anrufung der Martyrer den Seelen der hingeschiedenen Gläubigen im Jenseits zu Hülfe zu kommen und ihnen Erleichterung zu verschaffen, war allgemein verbreitet in der ganzen Kirche. Die Zeugnisse dafür sind so zahlreich, dass ein eigener Nachweis des thatsächlichen Bestehens der Fürbitte für die Verstorbenen in dieser Epoche als überflüssig erscheint[1]). Wir werden darum bloss untersuchen, in welchem Sinne diese Fürbitte aufgefasst wurde und wie in den verschiedenen Formen derselben die Glaubensanschauung von der innern Vereinigung aller Mitglieder des Reiches Gottes ihren Ausdruck findet.

Zunächst wurden die Gebete direkt für die Verstorbenen verrichtet, damit ihnen nach dem Tode dadurch von Gott Gnade zu Theil werde. Es geht daraus hervor, dass die auf Erden lebenden Gläubigen überzeugt waren, wenigstens insofern mit den abgeschiedenen Seelen in Verbindung zu bleiben, dass solche Fürbitten diesen von Gott Nutzen verschaffen konnten. Wir haben ja auch gesehen, wie die Verstorbenen nicht aufhören zum Leibe der Kirche zu gehören (s. oben S. 142), und wie sie darum ebenso wie die Lebenden an den geistigen Früchten dieser Gemeinschaft Theil haben können. Mehrere kirchliche Lehrer beweisen dann durch verschiedene Argumente, dass thatsächlich die Fürbitte den Verstorbenen Nutzen brachte. Cyrill von Jerusalem sucht solche zu widerlegen, welche daran zweifelten, ob die Erwähnung im Gebete bei dem eucharistischen Opfer den Seelen, welche mit oder ohne Sünden aus diesem Leben scheiden, etwas nützen kann. Er zieht zum Beweise einen Ver-

1) Vgl. u. A. Schwane, Dogmengeschichte, Bd. II², S. 589—593. Art. Gebet (liturgisches) von Krieg bei Kraus, Realencyclopädie der christl. Alterthümer, I, 563 ff.

gleich heran mit einem Könige, bei dem die Angehörigen von Verbannten um Gnade für diese einkommen. So, sagt er, beten auch wir zu Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder waren, indem wir Christus, der für unsere Sünden geschlachtet wurde, aufopfern, um so Gott für sie und für uns zu versöhnen[1]). Dem liegt die Ueberzeugung zu Grunde, dass Gott die Sünden, mit welchen abgeschiedene Seelen befleckt waren, mit Rücksicht auf das Gebet und auf das eucharistische Opfer verzeiht und die Strafe für dieselben erlässt. In ähnlicher Weise ermahnt auch Johannes Chrysostomus, sogar den verstorbenen Sündern eine wenn auch schwache, so doch wirksame Hülfe zu bringen, nämlich dadurch, dass man selbst für sie betet, Andere bittet Gebete für sie zu verrichten und unablässig für sie den Armen Almosen gibt. Er führt dann die Stelle aus dem 4. Buche der Könige, XX, 6 an: »Ich will diese Stadt beschützen um meinetwillen und um David meines Dieners willen« und erklärt sie als Beweis für den Nutzen jener Werke. »Wenn schon das blosse Andenken an einen Gerechten so viel vermochte, wie sollte die Uebung von Werken für einen Verstorbenen nichts vermögen?« Ferner weist er hin auf die »von den Aposteln getroffene Anordnung, bei der Feier der eucharistischen Geheimnisse der Abgeschiedenen zu gedenken: sie wussten recht gut, dass diesen daraus grosser Gewinn zufliesst. Wenn nämlich das gesamte Volk mit aufgehobenen Händen dasteht mit der ganzen Schaar der Priester

1) Cyrillus Hier., Catechesis myst. V, c. 10 (ed. Rupp, II, p. 386): Οἶδα γὰρ πολλοὺς τοῦτο λέγοντας· τί ὠφελεῖται ψυχὴ μετὰ ἁμαρτημάτων ἀπαλλασσομένη τοῦδε τοῦ κόσμου ἢ οὐ μεθ' ἁμαρτημάτων, ἐὰν ἐτὶ τῆς προσευχῆς μνημονεύηται; ἆρα γὰρ εἴ τις βασιλεὺς προσκεκρουκότας αὐτῷ ἐξορίστους ποιήσειεν, εἶτα οἱ τούτοις διαφέροντες, στέφανον πλέξαντες, ὑπὲρ τῶν ἐν τιμωρίαις αὐτῷ τοῦτον προσενέγκοιεν, οὐκ ἂν αὐτοῖς ἄνεσιν δῴη τῶν κολάσεων; τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλευόμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν.

und das Schauer erregende Opfer auf dem Altare liegt, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?« Er fügt aber hinzu, dass dies nur von den im Glauben Hingeschiedenen gilt; für die Katechumenen sieht er bloss die eine Möglichkeit ihren Seelen einige Erleichterung zu verschaffen, nämlich dadurch, dass man für sie Almosen gibt [1]). Der Nutzen des Gebetes für Verstorbene beim eucharistischen Opfer ist somit geknüpft an die Zugehörigkeit zur Kirche; das zeigt, wie für Chrysostomus diese höchste und beste Art den abgeschiedenen Seelen zu helfen zusammenhängt mit der geistigen Gemeinschaft der Glieder am Leibe des Herrn. An einer andern Stelle spricht er dies selbst direkt aus. Er wendet sich gegen den übermässigen Schmerz beim Tode von Freunden und Verwandten, selbst wenn dieselben Sünder waren. »Ist er auch als Sünder gestorben, so sollst du dich darüber freuen, dass sein Sündenleben nun abgeschnitten ist, und dass er seine Laster nicht noch mehr anhäuft; du sollst ihm aber so viel es möglich ist zu Hülfe kommen, nicht mit Thränen, sondern mit Gebet und Flehen, mit Almosen und Opfern. Denn nicht ohne Grund ist das eingeführt; nicht umsonst gedenken wir bei der Feier der göttlichen Geheimnisse der Verstorbenen und treten für sie zum Altare und flehen zu dem Lamme, welches da gegenwärtig ist und die Sünden der Welt wegnimmt; sondern, damit den Verstorbenen dadurch einige Linderung werde.« Weiter beruft er sich auf das Opfer des Job für seine Kinder, und fügt hinzu: »Gott pflegt ja dem Einen um des Andern willen gnädig zu sein.« Dann kommt er nochmals auf die Fürbitten beim eucharistischen Opfer zurück und begründet deren Nutzen in folgender Weise: »Desshalb beten wir voll Zuversicht für die ganze Welt und gedenken der Verstorbenen neben den Martyrern, neben den Bekennern und Priestern. Denn wir alle machen ja

1) Joannes Chrys., Hom. III in epist. ad Philipp. n. 4 (Migne, P. Gr. LXII, 203 s.). Vgl. hom. XXI in Actus Apost. n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 170—171); in Joan. hom. LXII, n. 5 (Migne, P. Gr. LIX, 347 s.).

nur einen Leib aus, wiewohl ein Glied vorzüglicher ist als das andere, und es ist möglich, dass wir durch die Gebete und Opfer und durch die Fürbitte derjenigen, deren Namen wir mit den übrigen nennen, ihnen volle Verzeihung erlangen[1]).« Hier hebt somit der Homilet noch eine andere Wirkung jener Gemeinschaft hervor, welche sich dadurch äussert, dass die Namen der Verstorbenen mit denen der Martyrer und der Heiligen genannt werden, nämlich die, den abgeschiedenen Seelen dadurch die Fürbitte der letztern zu erwirken. Wir werden auf diese Frage noch eingehender zurückkommen. Auch der heil. Augustinus führt gelegentlich Beweise dafür an, dass die Gebete beim Opfer und die Almosen, welche für die abgeschiedenen Seelen dargebracht werden, denselben thatsächlich Nutzen bringen. Er beruft sich dafür auf die Ueberlieferung der Väter und auf die allgemeine Uebung in der Kirche ihrer beim eucharistischen Opfer zu gedenken; und da die Gebete für sie nicht umsonst dargebracht werden, so ist nicht zu bezweifeln, dass die Werke der Barmherzigkeit, durch welche die Seelen Gott empfohlen werden, ebenfalls ihnen zu Gute kommen. Es ist somit nicht zu bezweifeln, dass die Gebete und guten Werke solchen Verstorbenen nützen, welche so gelebt haben, dass sie ihnen nützen können[2]). Aber auch

1) Joan. Chrys., hom. XLI in epist. 1 ad Cor. n. 4—5 (Migne, P. Gr. LXI, 360—61).

2) Aug., Sermo CLXXII, c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 936 s.): Orationibus sanctae Ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur (Galat. V, 6), eiusque sacramentis de corporibus

nur diese verdienstlichen Werke sind im Stande, den Verstorbenen Nutzen zu bringen; alle äusserlichen Veranstaltungen beim Begräbniss und zur Feier des Gedächtnisses der Toten können diesen nichts nützen.

Die Ueberzeugung, durch die angeführten Mittel den abgeschiedenen Seelen geistige Hülfe zu bringen, war allgemein in der Kirche. Wohl deutet an der oben (S. 161) erwähnten Stelle Cyrill auf solche hin, welche dies läugneten; und auch sonst wurden wohl Schwierigkeiten gegen die Uebung der Fürbitte für Verstorbene erhoben, wie es in der zweiten von Dulcitius an Augustin gerichteten Frage geschieht. Hier weist der Fragesteller darauf hin, dass nur die eigenen Thaten dem Menschen nützen oder schaden können; ferner, wenn Andere den Seelen im Jenseits Wohlthaten erweisen können, so müsste man um so eher annehmen, diese selbst könnten sich durch Bekenntniss ihrer Sünden Erleichterung verschaffen [1]). Augustinus antwortet darauf, indem er zwei Auszüge aus seinen Schriften »de cura pro mortuis« und »Enchiridion« mittheilt, auf die wir unten noch näher eingehen werden. Abgesehen von solchen aus einzelnen Kreisen erhobenen Schwierigkeiten erfahren wir nicht, dass in der katholischen Kirche sich prinzipieller Widerstand oder auch nur praktisches Aufgeben der Fürbitten für Verstorbene gezeigt hätten; im Gegentheil,

---

exierunt, frustra illis a suis huiusmodi pietatis impenduntur officia, cuius dum hic essent pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur.

1) Aug., De octo Dulcitii quaestionibus, n. 2 (Migne, P. L. XL, 157): Secunda tua quaestio est; utrum oblatio quae fit pro quiescentibus, aliquid eorum conferat animabus; cum evidenter nostris aut sublevemur actibus, aut gravemur: si quidem legamus, quod in inferno nemo jam possit Domino confiteri. Ad quod multi dicunt quod si aliquis beneficii in hoc locus possit esse post mortem, quanto magis sibi anima ferret ipsa refrigerium, sua per se illic confitendo peccata, quam in eorum refrigerium ab aliis oblatio procuratur?

alle kirchlichen Schriftsteller ohne Ausnahme, welche überhaupt den Gegenstand berühren, bezeugen und billigen diese Glaubensanschauung und die sich daraus ergebenden religiösen Uebungen. Der einzige welcher, soweit bekannt ist, sich grundsätzlich gegen das Gebet und die Werke der Wohlthätigkeit für Verstorbene aussprach und dieselben verwarf war Aërius, der um 360 vom semiarianischen Bischof Eusthatius von Sebaste in Armenien zum Presbyter erhoben wurde, dann aber gegen jenen feindlich auftrat und eine eigene Sekte gründete. Epiphanius widerlegt dessen Irrlehren, darunter auch die oben angeführte betreffs der Fürbitte für die Verstorbenen. Er weist darauf hin, dass das Gedächtniss für die Verstorbenen den Lebenden selbst nützt, indem es eine Stärkung des Glaubens an das jenseitige Leben und eine Aeusserung der Hoffnung ist, dass es den Abgeschiedenen wohl ergehe. Was dann die Todten betrifft, so nützt das »Memento« denjenigen, welche mit Sünden befleckt sind; die Gerechten und Heiligen werden genannt, damit dadurch Christus geehrt werde[1]). Uebrigens sei es ja auch kirchliche Ueberlieferung, dies zu thun.

Es fragt sich dann weiter, welchen Verstorbenen die Fürbitte von Nutzen sein kann. Es ist zunächst selbstverständlich, dass die Darbringung des eucharistischen Opfers und die dabei nach Erwähnung der Verstorbenen ver-

---

1) Epiphanius, Adv. haereses lib. III, haer. LXXV, c. 8 (Migne, P. Gr. XLII, 513): Ἔπειτα δὲ περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων, τί ἂν εἴη τούτου προὐργιαίτερον; . . . . . ὠφελεῖ δὲ καὶ ἡ ὑπὲρ αὐτῶν γινομένη εὐχὴ, εἰ καὶ τὰ ὅλα τῶν αἰτιαμάτων μὴ ἀποκόπτοι· ἀλλ' οὖν γε διὰ τὸ πολλάκις ἐν κόσμῳ ἡμᾶς ὄντας σφάλλεσθαι ἀκουσίως τε καὶ ἑκουσίως, ἵνα τὸ ἐντελέστερον σημανθῇ. Καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην, καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν· ὑπὲρ μὲν ἁμαρτωλῶν ὑπὲρ ἐλέους Θεοῦ δεόμενοι, ὑπὲρ δὲ δικαίων καὶ πατέρων καὶ πατριαρχῶν, προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν καὶ μαρτύρων καὶ ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων τε καὶ ἀναχωρητῶν καὶ παντὸς τοῦ τάγματος, ἵνα τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀφορίσωμεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων τάξεως διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν τιμῆς, καὶ σέβας αὐτῷ ἀποδῶμεν, ἐν ἐννοίᾳ ὄντες, ὅτι οὐκ ἐστὶν ἐξισούμενος ὁ Κύριος τινὶ τῶν ἀνθρώπων, κἂν τε μυρία καὶ ἐπέκεινα ἐν δικαιοσύνῃ ὑπάρχῃ ἕκαστος ἀνθρώπων.

richteten Gebete bloss Gläubigen von Nutzen sein konnten. Denn diese Fürbitten geschahen ja nur für die Mitglieder der Kirche. Johannes Chrysostomus schliesst davon die Katechumenen aus; das Einzige, was nach ihm diesen einige Hülfe bringen kann, sind Almosen[1]). Zwischen den Gläubigen selbst macht er keinen Unterschied; auch denen, »welche im Besitze des Reichthums gestorben sind, ohne daran zu denken, den Reichthum zum Troste ihrer Seelen zu verwenden, welche die ihnen dargebotene Gelegenheit sich von ihren Sünden rein zu waschen von sich wiesen«, scheint er, falls sie im Glauben dahingeschieden sind, Erleichterung im Jenseits durch das Gebet der Kirche zuzuerkennen[2]).

Am klarsten hat sich Augustinus über die Frage geäussert. Nach ihm nützt die Fürbitte ausschliesslich jenen Verstorbenen, welche zur Kirche gehören. Das ist bei seiner Lehre über die Auserwählung selbstverständlich. Wer nicht zum Reiche Gottes gehört, der kann nicht gerettet werden; denn jenes ist ja die Gesammtheit aller derjenigen, an welchen die Wirkung des Erlösungstodes Christi thatsächlich zur Geltung kommt. Für Ungläubige und Gottlose betet die Kirche nicht[3]). Bezüglich aller Mitglieder der Kirche nun ist die Präsumption dafür, dass sie zum endgültigen Reiche Gottes gehören werden; daher betet die Kirche bei der eucharistischen Feier auch für alle Verstorbenen, die zu ihr

1) S. oben S. 162.

2) S. das ganze c. 4 der Hom. III über den Philipperbrief (Migne, P. Gr. LXII, 203 s.).

3) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 737): Eadem itaque causa est, cur non oretur tunc (beim letzten Gericht) pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc neque tunc oretur pro angelis malis; quae itidem causa est, ut quamvis pro hominibus, tamen iam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius Ecclesiae vel quorumdam piorum exauditur oratio; sed pro his, quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est ut tali misericordia iudicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere.

gehört haben [1]). Sie tritt durch ihr Gebet für Alle, als fromme Mutter aller Gläubigen, auch dort ein, wo für einen Verstorbenen, der keine Verwandten und Bekannten hat, die für ihn beten oder Almosen geben, nach seinem Tode nichts geschieht als nur das allgemeine Gedenken der Abgeschiedenen bei der liturgischen Feier [2]). Daraus geht hervor, dass die private Fürbitte der Gläubigen für Verstorbene sich ebenfalls auf alle Mitglieder der Kirche erstrecken kann. Ob aber die Fürbitte der abgeschiedenen Seele thatsächlich Nutzen bringen kann, das hängt ab von dem Leben, welches der Verstorbene auf Erden geführt hat, ob er nämlich während seines Lebens verdient hat, dass es ihm später nützen kann. Augustinus unterscheidet in dieser Beziehung drei Klassen von Menschen: Solche, deren Leben nicht so

---

1) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 737): Haec igitur causa, qua fit ut nunc Ecclesia non oret pro malis angelis, quos suos esse novit inimicos, eadem ipsa causa est qua fiet ut in illo tunc iudicio etiam pro hominibus aeterno igne cruciandis, quamvis perfectae sit sanctitatis, non oret. Nunc enim propterea pro eis orat, quos in genere humano habet inimicos, quia tempus est poenitentiae fructuosae . . . . . Denique si de aliquibus ita certa esset, ut qui sint illi etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo, tam pro eis non oraret quam nec pro ipso. Sed quia de nullo certa est, orat pro omnibus duntaxat hominibus inimicis suis in hoc corpore constitutis, nec tamen pro omnibus exauditur. Pro his enim solis exauditur, qui etsi adversantur Ecclesiae, ita sunt tamen praedestinati, ut pro eis exaudiatur Ecclesia et filii efficiantur Ecclesiae. Si qui autem usque ad mortem habebunt cor impoenitens, nec ex inimicis convertentur in filios, numquid iam pro eis, id est pro talium defunctorum spiritibus orat Ecclesia? Quid ita, nisi quia iam in parte diaboli computatur qui, dum esset in corpore, non est translatus in Christum?

2) Aug., de cura pro mortuis gerenda, c. 4 (Migne, P. L. XL, p. 596): Verum et si aliqua necessitas vel humari corpora, vel in talibus locis humari nulla data facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum! quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia; ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

gut war, dass es Derartiges nicht erforderlich mache, und auch nicht so böse, dass es ihm nichts mehr fruchten könne nach dem Tode; solche, die so gut und vollkommen gelebt haben, dass die Fürbitte für sie nicht erforderlich ist; und endlich solche, welche ein so böses Leben geführt haben, dass ihnen nach dem Hingang auch dadurch nicht einmal geholfen werden kann. Wenn also das Opfer des Altars und Almosen für alle verstorbenen Getauften dargebracht werden, so ist es für die Vollkommenen ein Opfer der Danksagung, für die nicht ganz Bösen ein Sühnopfer, bezüglich der ganz Bösen zwar keine Hülfe für die Abgestorbenen selbst, aber immerhin ein Trost für die Lebenden[1]). Somit nützt die Fürbitte jedenfalls allen Verstorbenen, welche definitiv zur Kirche gehören und dereinst beim letzten Gerichte endgültig der himmlischen Stadt Gottes einverleibt werden. Denen, welche am Ende der Welt definitiv vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden, kann kein Nutzen daraus erwachsen. Jene Stelle wo Augustinus lehrt dass denjenigen, welchen überhaupt das Gebet fruchtet, es dazu nützt entweder volle Vergebung zu erlangen oder ihre Verdammung erträglicher zu machen[2]), bezieht sich offenbar nicht auf solche »Verdammte«, die end-

---

1) Aug., Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, p. 283): Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem; est vero talis in bono, ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari . . . . . Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propitiationes sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt.

2) Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, p. 283): Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

gültig zum Reiche des Teufels gehören, sondern auf solche, die im Jenseits Strafen zu erdulden haben vor dem Gericht, aber nicht definitiv vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind; es sind diejenigen, von denen der Kirchenlehrer im vorhergehenden Kapitel des Enchiridion spricht[1]). In diesen Zusammenhang gehört auch was Augustinus vorbringt gegen die Meinung derer welche glauben, dass Gott beim Gerichte alle Sünder den Fürbitten seiner Heiligen schenken werde, welche dann um so mehr für ihre Feinde beten werden, je heiliger sie alsdann sind, und deren Gebet um so wirksamer und darum der Erhörung um so würdiger ist, als sie gar keine Sünde mehr haben. Der grosse Theologe weist diese Ansicht energisch zurück und widerlegt sie durch verschiedene Argumente, welche wir zum Theil in der vorhergehenden Darstellung verwerthet haben. Seine Beweisführung gipfelt in dem Satze, dass aus demselben Grunde alsdann für die zur Pein des ewigen Feuers verdammten Menschen nicht gebetet wird, aus welchem weder jetzt noch alsdann für die bösen Engel gebetet wird: weil sie nämlich, nach den klaren Aussprüchen Christi, zur ewigen Qual verurtheilt werden [2]).

---

1) Enchiridion, c. 109 (Migne, P. L. XL. p. 283): Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret.

2) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 736—741). Ausser den bereits mitgetheilten Stellen aus diesem Kapitel ist noch folgende hervorzuheben: Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro (Matth. XII, 32), nisi essent quibus etsi non in isto, tamen remittetur in futuro. Sed cum dictum fuerit a iudice vivorum atque mortuorum: „Venite, benedicti Patris mei etc.“ (Matth. XXV, 34, 41, 46), nimiae praesumptionis est dicere, cuiquam eorum aeternum supplicium non futurum, quos Deus ituros in supplicium dixit aeternum, et per huius praesumptionis persuasionem facere ut de ipsa quoque vita vel desperetur vel dubitetur aeterna.

Worin der Nutzen und die Hülfe bestanden, welche den abgeschiedenen Seelen durch das Gebet vermittelt werden konnten, wird in verschiedener Weise von den kirchlichen Lehrern geschildert. In der Regel wird von Vergebung der Sünden gesprochen, mit denen die Seele bei dem Hingang ins andere Leben behaftet war[1]). Damit hängt zusammen dass die Leiden, welche die Seelen im Jenseits zu erdulden haben, gemildert werden, indem auf die Fürbitte der Kirche und der Gläubigen hin Gott ihnen die Sünden verzeiht wegen derer sie litten[2]). Weiter finden wir die Bitte, Gott möge die Seele des Verstorbenen zu sich aufnehmen[3]). Dann treffen wir auch jetzt, wie in der vorhergehenden Epoche, die Vorstellung, dass der böse Feind der Seele bei ihrem Scheiden aus der Welt nachstellt; darum möge Gott, auf das Gebet der Kirche und der Angehörigen hin, dieselbe schützen vor solchen Angriffen[4]). Die Darstellung welche die kirchlichen Lehrer hierüber bieten hängt naturgemäss zusammen mit deren Ansicht über die eschatologischen Fragen überhaupt. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, auf diesen Punkt näher einzugehen[5]).

---

1) Vgl. ausser mehreren der bereits angeführten Citate: Joan. Chrys., in Joan. hom. LXII, n. 5 (Migne, P. Gr. LIX, 347 s.); Ambrosius, de excessu fratris sui Satyri, I, n. 5 (Migne, P. L. XVI, 1348).

2) S. oben S. 162.

3) Z. B. Gregor. Naz., Oratio VII, in laudem Caesarii fratris, c. 24 (Migne, P. Gr. XXXV, 787).

4) Vgl. z. B. Augustinus, Conf. c. 13, wo er von seiner verstorbenen Mutter sagt: Nemo a protectione tua [dirumpat eam. Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco. — Ambrosius, de excessu fratris sui Satyri, I, n. 29 (Migne, P. L. XVI, 1356).

5) Speziell die Antwort auf die Frage, ob auf die für sie geschehenen Fürbitten hin Seelen schon zur definitiven Seligkeit gelangen können, ist bedingt durch die Ansicht, ob überhaupt Seelen vor dem letzten Gericht zur endgültigen Seligkeit gelangen. Vgl. z. B. Augustinus, Quaest. evang. l. II, n. 38, über Lazarus (Migne, P. L. XXXV, 1351), wo sich auch noch Ausführungen über die Unterstützung der Verstorbenen durch das Gebet überhaupt finden.

Die verschiedenen Arten von Fürbitten, die von den Schriftstellern dieser Zeit erwähnt werden, lassen sich auf vier zurückführen: 1) Die privaten Gebete der Gläubigen. Dieselben werden nicht bloss gelegentlich erwähnt[1]), sondern wir lernen auch deren Inhalt im Allgemeinen kennen aus den Fürbittgebeten, die häufig am Schlusse der Leichenreden von den Bischöfen angefügt werden. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die dort gebrauchten Formeln und Ausdrücke, wenn wir von dem oratorischen Gewande absehen, von der herrschenden Praxis eingegeben wurden[2]). — 2) Das eucharistische Opfer und die dabei von der Versammlung, Klerus und Volk, verrichteten Fürbitten[3]). — 3) Almosen, wobei besonders auch die Todtenagapen mitverstanden sind, bei welchen die Armen gespeist wurden. Dass die Almosen als ein Mittel angesehen wurden, den abgeschiedenen Seelen von Gott Schutz und Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, unterliegt keinem Zweifel. Die Aussprüche des heil. Johannes Chrysostomus und des heil. Augustinus sind ganz klar und bestimmt. Und zwar wird dieser Nutzen zum Theil durch das Almosen als gottgefälliges Werk selbst erworben, zum Theil auch dadurch, dass die Armen infolge der ihnen erwiesenen Wohlthaten sich um so mehr angetrieben fühlen,

---

1) Vgl. oben S. 161 f.

2) S. z. B. Ambrosius, de excessu fr. s. Satyri, I, n. 80 (Migne, P. L. XVI, 1372); Greg. Naz., Oratio in laudem Caesarii fratris, c. 24 (Migne, P. Gr. XXXV, 787).

3) S. oben S. 160 ff. — Vgl. ferner Eusebius, de vita Constantini, l. IV, c. 71 (ed. Heinichen, II, 189). Cyrill. Hier., Catech. myst. V, c. 9—10. Greg. Naz., in laudem Caesarii fr., c. 17 (Migne, P. Gr. XXXV, 776). Ambrosius, de excessu fr. s. Satyri, I, 1; II, 2; de obitu Theodosii, 3; de obitu Valentiniani, 1; epist. ad Faustinum, XXXIX, n. 4. Joan. Chrys., in Act. Apost. hom. XXI, n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 170 s.). Zeno, Lib. I, tract. XVI, c. 6 (Migne, P. L. XI, 378). Augustinus, Confessiones, l. IX, c. 12 u. 13, wo wir u. A. lesen: Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum *sub te patre in matre catholica et civium meorum in aeterna Jerusalem*, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum.

für den Verstorbenen zu beten [1]). Die an den Festen der Martyrer wie bei der eucharistischen Feier für Verstorbene abgehaltenen Todtenagapen führten zu grossen Missbräuchen; sie arteten zu Gelagen aus, bei denen Viele durch unmässiges Essen und Trinken sich vergingen [2]). Dann weckten diese Mahle im ungebildeten Volke die Vorstellung, als ob den Verstorbenen selbst der Genuss von Speisen und Getränken noch Vergnügen bereiten konnte, weshalb solche auf die Gräber gestellt resp. ausgegossen wurden. Wahrscheinlich kam dieser Aberglaube daher, dass in den Coemeterialkirchen die für die Todtenagape und die Armen bestimmten Speisen und Gaben auf die Gräber der Martyrer und wohl auch anderer Verstorbenen, wenn die Form des Monumentes es zuliess, gelegt wurden. Heidnische Erinnerungen an die Todtenmahle werden dazu beigetragen haben, diese abergläubischen Ansichten zu verbreiten. Allein jedenfalls haben nicht erst solche Erinnerungen die Anschauung hervorgebracht, dass durch Almosen den Verstorbenen geholfen werden könne; diese Ansicht beruht auf der ganzen Entwicklung des Lehrstückes, das wir behandeln. Der heil. Augustinus eifert an verschiedenen Stellen seiner Schriften gegen diesen Missbrauch und gab sich alle Mühe denselben in Afrika abzuschaffen [3]). — 4) Eine vierte Art den Seelen zu Hülfe zu kommen müssen wir etwas näher behandeln, weil dieselbe für unsern Gegen-

---

1) Vgl. oben S. 166 f. Ferner Ambrosius, de excessu fratris, I, n. 5 (Migne, P. L. XVI, 1348); besonders Joan. Chrys., in Act. Apost. hom. XXI, n. 3 (Migne, P. Gr. LX, 169); Augustinus, Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, 283).

2) Aug., De moribus Ecclesiae, l. I, c. 34 (Migne, P. L. XXXII, 1342): Nolite mihi colligere professores nominis christiani, nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes. . . . . Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores; novi multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni.

3) Confessiones, VI, 2 (Migne, P. L. XXXII, 719); epist. XXII, n. 6 (ibid. XXXIII, 92); contra Faustum. XX, 21 (ibid. XLII, 384 s.)

stand von besonderer Tragweite ist: Die Anrufung der Martyrer zu Gunsten der Verstorbenen. Wir haben gesehen, wie auf den epigraphischen und figürlichen Monumenten der römischen Katakomben bereits im III. Jahrhundert die Heiligen (Apostel und Martyrer) als die Beschützer der abgeschiedenen Seelen bei Gott erscheinen und darum die Verstorbenen ihnen empfohlen werden (s. oben S. 96). Diese Auffassung befestigte sich in der Kirche mit der weitern Entfaltung der Martyrerverehrung im IV. und V. Jahrhundert. Sie fand auch in den Schriften und den Epitaphien dieser Zeit mehrfach Ausdruck und führte zu der Sitte, die Leiber der Verstorbenen möglichst nahe an dem Grabe eines Martyrers zu bestatten, in der Hoffnung, dass diese dadurch veranlasst würden, um so eher sich der abgeschiedenen Seelen anzunehmen. In einem der Grabgedichte, die Gregor von Nazianz auf Caesarius verfasst hat, ruft er direkt die Martyrer an, in der Nähe von deren Grabstätte sich das Grab seines Bruders befand, sie mögen diesem gnädig sein und ihn in ihren Schoss aufnehmen[1]). Johannes Chrysostomus fasst die Erwähnung der Verstorbenen neben den Martyrern und Bekennern bei der eucharistischen Feier so auf, dass durch die Fürbitten dieser den abgeschiedenen Seelen volle Verzeihung ihrer Sünden erlangt werden kann[2]). Auf mehreren Inschriften des IV. und V. Jahrhunderts werden die Martyrer ebenfalls direkt angerufen um ihre Fürbitte für die Verstorbenen, denen das Epitaph gesetzt wurde. So in einem in den noch frischen Kalk eines Loculusgrabes in der Januariuskrypta der Prätextatkatakombe eingeschriebenen Texte:

---

1) Gregor. Naz., Epitaphia. In Caesarium, n. XX (Migne, P. Gr. XXXVIII, 20 s.):

Γείτονες, εὐμενέοιτε καὶ ἐν κόλποισι δέχοισθε,
Μάρτυρες, ὑμετέροις αἵμα το Γρηγορίου,
Γρηγορίου Νόννης τε μεγακλέος, εὐσεβίη τε
Καὶ τύμβοις ἱεροῖς εἰς ἕν ἀγειρομένους.

2) S. oben S. 163.

. . . mi refrigeri (= refrigerent) Januarius, Agatopus, Felicissimus martyres [1]).

Der fehlende Anfang enthielt offenbar das Wort »spiritui« oder ein ähnliches mit dem darauf folgenden Namen des Verstorbenen, der mit »mi« endigte.

Eine aus Rom stammende, im Museum in Neapel aufbewahrte Inschrift schliesst mit den Worten:

Sancte Laurenti, suscepta(m) (h)abeto anim(am .....) [2]).

Ein anderer, früher in der Kirche S. Prassede in Rom befindlicher Grabstein aus einer römischen Katakombe enthielt einen ähnlich lautenden Text:

Sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum [3]).

Wir finden ähnliche Inschriften in den verschiedenen Theilen des Römerreiches. So wurde in Die in Gallien folgende christliche Grabschrift entdeckt:

Hic Dalmata Cristi morte redemtus quiiscit (*sic*) in pace et diem futuri iudicii intercedentebus (*sic*) sanctis letus spectit [4]).

In einem aus Syrien stammenden Texte wird der heil. Georg mit folgenden Worten für die Seelenruhe des Scholastikios und seines Bruders Komes angerufen:

Ἅγιε Γεώργιε, προσδέξαι καὶ Σχολαστίκιον τὸν προσενέγκοντα εὐχαῖς σου διατήρησον καὶ Κώμητι ἀδελφῷ ἀνάπαυσον αἴτησον [5]).

Am deutlichsten aber zeigen die Grabstätten der Martyrer und die Basiliken, welche an deren Grab errichtet wurden, dieses Verlangen der Gläubigen, möglichst nahe bei dem hochverehrten Grabe nach ihrem Tode zu ruhen. Wo nur ein Plätzchen verfügbar war, finden sich Gräber angelegt; sehr häufig wurde in den römischen Katakomben der

---

1) De Rossi, Bullettino di arch. crist., 1863, p. 1 ss.

2) Mommsen, Inscriptiones regni Neapolitani, n. 6736.

3) De Rossi, Bullettino, 1875, p. 30.

4) Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, II, p. 198, n. 478.

5) Le Bas, Voyage. Inscriptions, III, partie I, p. 480, n. 1981.

ältere Bilderschmuck an den Grabstätten zerstört, um neue Gräber in der Nähe eines Martyrergrabes anzulegen. Es ist kaum zu bezweifeln, dass das ungebildete Volk vielfach in abergläubischer Weise, durch die bloss materielle Nähe der Ueberreste eines Martyrers beim Grabe, Schutz und Hülfe für die abgeschiedenen Seelen erwartete.

Bekanntlich hatte der heil. Augustinus in Folge einer Anfrage des heil. Paulinus von Nola Gelegenheit, sich in dieser Frage zu äussern. Eine christliche Wittwe, Flora, hatte den Bischof von Nola gebeten, ihrem verstorbenen Sohne Cynegius eine Grabstätte in der Basilika des heil. Felix bereiten zu lassen. Das veranlasste Paulinus, seinen grossen Mitbischof um dessen Ansicht zu befragen bezüglich des Nutzens, welchen die Nähe eines Martyrergrabes den dort beigesetzten Verstorbenen bringen könnte. Zugleich legt er ihm noch eine andere Schwierigkeit vor bezüglich des Gebetes für die Verstorbenen überhaupt [1]). Was die erste Frage betrifft, so geht aus dem Schreiben des Paulinus, auf welches Augustinus Bezug nimmt, hervor, dass jener schon in der Thatsache allein, dass man die Stätte für das Grab in der Nähe eines Martyrergrabes aufsucht, einen Ausdruck der Vertrauens von Seiten der Hinterbliebenen auf die Fürbitte des Martyrers sieht, und der Ansicht ist, dieses Vertrauen könne dem Verstorbenen den besondern Schutz des Blutzeugen im Jenseits erwirken [2]). Gewiss war diese Ansicht in manchen christlichen

1) Augustinus, De cura pro mortuis gerenda, c. 1 (Migne, P. L. XL, p. 592 s.): Nam dicis videri non esse inanes motus animorum religiosorum atque fidelium pro suis ista curantium. Adjungis etiam vacare non posse, quod universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit: ut hinc et illud conjici possit, homini prodesse post mortem, si fide suorum humando ejus corpori talis provideatur locus, in quo appareat opitulatio etiam isto modo quaesita sanctorum. Sed cum haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit, quod dicit Apostolus: „Omnes enim astabimus ante tribunal Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, sive bonum, sive malum“ (2 Cor. V, 10), non te satis videre significas.

2) Vgl. Paulinus Nol., Poema XXXV, de obitu Celsi pueri, v. 603—610 (Migne, P. L. LXI, 689):

Kreisen verbreitet. Augustinus drückt seine Meinung über die Frage dahin aus, dass durch die Nähe des Martyrergrabes die Hinterbliebenen daran erinnert werden, in ihren Gebeten die Fürbitte des heiligen Blutzeugen für die abgeschiedene Seele anzurufen[1]). Das ist der einzige Nutzen den die Grabstätte des Martyrers für den Verstorbenen hat; die materielle Nachbarschaft allein nützt nichts ohne diese Fürbitten[2]). Dabei hebt er noch hervor, dass der Verstorbene selbst so gelebt haben muss, dass ihm überhaupt die Fürbitte Anderer nach dem Tode von Nutzen sein kann. Dieselbe Anschauung hatte, in einem andern Zusammenhang, bereits Eusebius ausgesprochen. In der Beschreibung der Leichenfeierlichkeiten für Konstantin d. Gr. hebt er hervor, nachdem er vom Gebete des Klerus und der Gläubigen für dessen Seele gesprochen hatte, dass der Leichnam des Kaisers neben dem Monument der Apostel, in der Apostel-

---

Credimus aeternis illum tibi, Celse, viretis
Laetitiae et vitae ludere participem,
Quem Complutensi mandavimus urbe, propinquis
Coniunctum tumuli foedere martyribus;
Ut de vicino sanctorum sanguine ducat,
Quo nostras illo purget in igne animas.
Forte etenim nobis quoque peccatoribus olim
Sanguinis haec nostri guttula lumen erit.

1) Aug., De cura pro mortuis gerenda, c. 4 (Migne, P. L. XL, p. 596): Sed cum talia vivorum solatia requiruntur, quibus eorum pius in suos animus appareat, non video quae sunt adjumenta mortuorum, nisi ad hoc ut dum recolunt ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adjuvandos orando commendent. Quod quidem facere possent, etiamsi talibus locis eos humare non possent . . . Cum itaque recolit animus ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine martyris venerabilis, eidem martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus. Qui cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt. Vgl. c. 5 (ibid. 597).

2) Ibid. Si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto quod nihil prodesset spiritibus eorum quamlibet in locis sanctis exanima corpora ponerentur.

kirche, seinem Wunsche entsprechend beigesetzt wurde; »der Hülle seiner in Gott ruhenden Seele wurde beim Anrufen der Apostel rühmlichst gedacht, sie wurde in der Kirche zum Volke Gottes geschaart, des Segens des heiligen Dienstes und des mystischen Opfers theilhaftig und erhielt Antheil an den heiligen Gebeten« [1]). Offenbar meint der Biograph des Kaisers damit, dass überhaupt das eucharistische Opfer und die Gebete, welche in der Apostelkirche verrichtet wurden, der Seele Konstantins Nutzen bringen werden, und so der Ort des Grabes an heiliger Stätte dazu beitragen, dass um so mehr für ihn gebetet werde. Mit den Ausführungen Augustins stimmt auch ein Epitaph aus der ältesten Basilika des heil. Laurentius in agro Verano überein, wo es von der verstorbenen Quiriace heisst: Cuique pro vitae suae testimonium *(sic)* sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati [2]).

In noch entschiedener Weise als der grosse afrikanische Bischof betont das Grabgedicht des Archidiakons Sabinus, welches ebenfalls in der genannten Basilika zu Tage kam, die Nothwendigkeit, durch ein frommes Leben den Heiligen in ihren Verdiensten nahe zu kommen. »Bei einem Martyrergrab beerdigt zu sein hilft nichts, sondern beschwert eher«, meint Sabinus [3]). Das ist wohl so zu verstehen, dass durch den Vergleich mit dem Martyrer, neben dem der Verstorbene ruht, sich ein starker Unterschied zu Ungunsten des letztern ergeben wird. Die Kraft der Fürbitte der Martyrer wird jedoch dadurch so wenig in Frage gestellt, dass Sabinus selbst in den letzten Versen seiner Grabschrift, nach den

1) Eusebius, de vita Constantini, IV, c. 71 (ed. Heinichen, II, 189 s.).

2) De Rossi, Bullettino, 1864, p. 34 s.

3) De Rossi, Bullettino, 1864, p. 33. Die vier hier in Betracht kommenden Verse lauten:

Nil iuvat, immo gravat tumulis haerere piorum,
Sanctorum meritis optima vita prope est.
Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
Quae bene salva potest corporis esse salus.

Ergänzungen de Rossi's, den heil. Laurentius anruft, damit dieser seiner Seele in die englischen Chöre Aufnahme verschaffe.

So sehen wir, wie die enge Verbindung der Gläubigen unter einander sich auch dadurch äussert, dass nach der allgemeinen Ueberzeugung die Seelen der Heiligen im Jenseits ihren Mitbürgern des Reiches Gottes durch ihre Intercession bei Gott Nutzen gewähren können. Das Correlat des Gebetes für die Seelenruhe der Verstorbenen ist die Anrufung der Fürbitte abgeschiedener Seelen für die Lebenden. Auf den Grabschriften des III. Jahrhunderts haben wir bereits diesen Gebrauch des christlichen Volkes vorgefunden. Derselbe erhielt sich und trug dazu bei, dass nach und nach neben den Aposteln und Martyrern auch andere besonders vollkommene Mitglieder der Kirche als Heilige im engeren Sinne des Wortes verehrt wurden. Die Gläubigen riefen nämlich hauptsächlich solche Verstorbene um ihre Intercession bei Gott an, die ihnen nahe gestanden hatten im Leben und zugleich durch ihren frommen Wandel sich Gottes Wohlgefallen verdient hatten, so dass man überzeugt war, ihre Fürsprache werde um so eher Erhörung bei Gott finden. Die letztere Rücksicht war natürlich vor Allem massgebend; sie war es allein, wenn solche Gläubigen, die den verstorbenen Gerechten im Leben nicht in besonderer Weise nahe gestanden hatten, diese als Freunde Gottes um ihren Beistand anriefen. Man war überzeugt, in Folge der Fürbitten dieser Heiligen, ähnlich wie bei den Martyrern, häufig besondere Hülfe von Gott erlangt zu haben; das vermehrte das Vertrauen und trieb dazu an, in grösserem Masse deren Intercession zu erflehen. Und auf diese Weise trug die Anrufung der Verstorbenen, abgesehen von den Blutzeugen, dazu bei, dass neben diesen allmälig auch andere Gerechte als Heilige in besonderer Weise verehrt wurden (s. das folgende Kapitel).

Wir finden in dieser Epoche nicht nur im christlichen

Volke, sondern auch bei den hervorragendsten kirchlichen Lehrern jenen Gebrauch vor. Gregor von Nazianz zweifelt nicht, dass sein Vater nach dessen Tod seiner Gemeinde mehr gewähren kann durch sein Gebet als er derselben während seines Lebens durch seine Lehren und Ermahnungen genützt hat, weil er jetzt näher bei Gott ist[1]). Derselbe kappadocische Lehrer ruft in den Epitaphien auf seine Mutter Nonna diese sowie seinen verstorbenen Vater an, ihn durch ihre Gebete zu retten, da jene ihm auch früher schon oft geholfen hat, indem sie durch ihr Gebet Gott besänftigte[2]). Ambrosius äussert sich in bezug auf die Empfehlungen, welche sein verstorbener Bruder Satyrus ihm bei Gott erwirken wird, in ähnlicher Weise, wie es sonst in bezug auf die Martyrer geschah[3]). Hieronymus versichert in seinem Trostbriefe an Paula wegen des Todes ihrer Tochter Blaesilla die Mutter, dass die Verstorbene für sie bittet und auch ihm Vergebung seiner Sünden erlangt[4]). Mit einer schönen Anspielung auf die Jungfräulichkeit seiner Schwester Irene bittet Damasus

---

1) Gregor. Naz., Oratio XVIII, funebris in patrem, c. 4 (Migne, P. Gr. XXXV, 989).

2) Gregor. Naz., Epitaphia. In matrem ex altari assumptam n. LXXXI (Migne, P. Gr. XXXVIII, 53):

Πολλάκις ἐκ μὲ νόσων τε καὶ ἀργαλέων ὀρυμαγδῶν
Σεισμῶν τε κρυερῶν, καὶ ἄγρια κυμαίνοντος
Οἴδματος ἐξεσάωσας, ἐπεὶ Θεὸν ἵλαον εἶχες.
Ἀλλὰ σάω καὶ νῦν με, πάτερ, μεγάλῃσι λιτῇσι,
Καὶ σὺ, τεκοῦσα μάκαιρα, ἐν εὐχωλῇσι θανοῦσα.

Vgl. auch n. LXXVIII (ibid. p. 52).

3) Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri, I, n. 18 (Migne, P. L. XVI, 1352): Habeo plane pignus meum, quod nulla mihi peregrinatio iam possit avellere; habeo quas complectar reliquias, habeo tumulum, quem corpore tegam, habeo sepulcrum super quod iaceam; et commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam.

4) Hieron., epist. XXXIX, ad Paulam super obitu Blaesillae filiae, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 472): Loquitur illa et alia multa, quae taceo, et pro te Dominum rogat, mihique ut de eius mente securus sum, veniam impetrat peccatorum, quod monui, quod hortatus sum, quod invidiam propinquorum ut salva esset excepi.

in dem Grabgedicht auf die Verstorbene, dass sie bei der Wiederkunft des Herrn seiner gedenke, damit ihre Fackel durch den Herrn auch ihm Licht verleihe [1]). Diese Beispiele zeigen, wie jener Gebrauch und die demselben zu Grunde liegende Anschauung von den Beziehungen verstorbener Gerechten zu ihren lebenden Mitbürgern im Reiche Gottes in allen Theilen der Kirche verbreitet war.

4. Die Verehrung und Anrufung der Heiligen.

Die theologischen Anschauungen über die vollkommenen Heiligen der Kirche, als welche auch jetzt noch neben den Gerechten des Alten Bundes in erster Linie die Martyrer mit Einschluss der Apostel angesehen wurden, blieben im wesentlichen dieselben, die wir in der vorhergehenden Epoche gefunden haben. Drei Dinge sind es, welche die besondere Stellung der Heiligen in der Kirche und die sich daraus ergebenden Beziehungen der Gläubigen zu ihnen begründen: Zuerst waren sie vollkommene Gerechte und Nachahmer Christi, welche in ihrem Leben am vollendetsten das Alles erfüllt hatten, was Gott von den Mitgliedern seines Reiches verlangt. Darum hatten sie auch zweitens eine besondere Stellung in der jenseitigen himmlischen Gottesstadt; sie waren Freunde Christi in einem höheren Sinne als die übrigen Auserwählten und genossen eine grössere Glorie und Seligkeit im Himmel. Eine Folge davon war dann drittens, dass sie bei Gott und bei Christus als Beschützer und Fürsprecher für die übrigen Glieder des mystischen Leibes der Kirche auftreten und durch ihre Fürbitte den anderen Gläubigen, Lebenden wie Verstorbenen, Gnade und Hülfe erflehen konnten. Aus dieser Stellung der Heiligen ergab sich, dass sowohl die Kirche in ihren officiellen liturgischen Feierlichkeiten wie auch die einzelnen Gläubigen in ihren privaten religiösen Uebungen denselben

1) Damasus, Epigramma in hon. sororis (ed. Ihm, p. 15 n. 10):
Nunc veniente Deo nostri reminiscere, virgo,
Ut tua per Dominum praestet mihi facula lumen.

eine besondere Hochschätzung und Verehrung zeigten, sie priesen als vollkommene Gerechte und Gott dankten für die Gnade und die Glorie, welche er ihnen verliehen hatte; ferner dass sie um ihre Intercession bei Gott angerufen wurden, sowohl um geistige Hülfe und Gnade zu erlangen, wie auch um in zeitlichen Nöthen sich Schutz und Befreiung zu verschaffen; endlich wurden sie von den Lehrern der Kirche als Muster und Beispiele den Gläubigen vorgehalten und von diesen als solche angesehen: die Nachahmung der Tugenden, welche sie in ihrem Leben und in ihrem glorreichen Tode geübt hatten, führte zu einem vollkommenen christlichen Leben. So ist die Verehrung der Heiligen der volle Ausdruck der »communio sanctorum«, der Pulsschlag des geistigen Lebens, welches alle Glieder der Kirche durchströmt und vereinigt[1]).

Die Bischöfe und kirchlichen Lehrer preisen bei jeder Gelegenheit, besonders in den zahlreichen uns erhaltenen Reden, welche an den Todestagen der Martyrer gehalten wurden, in den höchsten Ausdrücken die heldenmüthigen Blutzeugen als die vollkommensten Diener Christi und als den Ruhm der Kirche. Ihre Lobpreisungen geben uns den Massstab für die Hochschätzung, welche die Martyrer in der ganzen Kirche genossen. Es genügt auf einige der prägnantesten Stellen hinzuweisen, um uns einen Begriff davon zu machen, wie glorreich und verehrungswürdig die Blutzeugen in den Augen der kirchlichen Lehrer jener Zeit waren. Gregor von Nazianz hält Alles für geringer als die von den Martyrern durchfochtenen Kämpfe; und obgleich die Christen Vieles haben, was sie zu einem bessern Leben antreibt, so nützen doch zur richtigen Leitung des Lebens nicht weniger die Martyrer, die er preist als »mit

1) Wir werden unserer Aufgabe entsprechend natürlich bloss diese Seite der Heiligenverehrung berücksichtigen; die zahlreichen Fragen liturgischer und kulturgeschichtlicher Natur, welche damit im Zusammenhang stehen, können wir hier nicht behandeln.

Vernunft begabte Schlachtopfer, vollkommene Opfer, Gott angenehme und wohlgefällige Darbringungen, Verkündiger der Wahrheit, Vernichter der Lüge, Vollzieher des in geistiger Weise verstandenen Gesetzes, Unterdrücker des Irrthums, Verfolger des Lasters, Sündfluth in der die Sünde zerstört wird, Reinigung der Welt[1]).« In nicht weniger begeisterten Ausdrücken preist Johannes Chrysostomus den Tod der Martyrer als »Ermahnung der Gläubigen, Vertrauen der Kirchen, Befestigung des Christenthums, Zerstörung des Todes, Beweis der Auferstehung, Schmach der Dämonen, Anklage gegen den Teufel, Lehre der Lebensweisheit, Aufforderung zur Verachtung der Dinge dieser Welt, Weg zur Sehnsucht nach himmlischen Dingen, Trost in den Uebeln von denen wir umlagert sind, Antrieb zur Geduld, Gelegenheit zur Entsagung, aller Güter Quelle, Wurzel und Ursprung[2]).« Hilarius sieht in den Hügeln, welche Ps. LXIV, 12—14 neben den Feldern erwähnt werden, die glorreichen Freuden der Martyrer versinnbildet, weil die Hügel höher sind als die flachen Felder[3]). Der Blutzeuge Christi ist ein Schatz der Kirche, schreibt Ambrosius[4]), und Augustinus sieht in den Martyrern die wahren Fürsten der Kirchen, welche die oberste Stelle einnehmen und durch ihre heilige Würde alle überragen[5]). Die ganze Kirche nimmt gleichsam Antheil an

---

1) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in laudem Cypriani martyris, c. 4 (Migne, P. Gr. XXXV, 1173): . . . . τοσούτων ὄντων ἡμῖν καὶ τοιούτων, οὐδὲν ἔλαττον ἡμῖν εἰς παιδαγωγίαν οἱ μάρτυρες, ὁλοκαυτώματα λογικά, θύματα τέλεια, προσφοραὶ δεκταὶ, τῆς ἀληθείας κηρύγματα, τοῦ ψεύδους στηλιτεύματα, νόμου συμπλήρωσις, τοῦ γε πνευματικῶς νοουμένου, πλάνης κατάλυσις, κακίας διωγμός, ἁμαρτίας κατακλυσμός, κόσμου καθάρσιον.

2) Joannes Chrys., de s. Drosi le mart. c. 2 (Migne, P. Gr. L. 685).

3) Hilarius, Tract. in Ps. LXIV, n. 17 (Migne, P. L. IX, 422).

4) Ambrosius, de virginitate c. XVIII, n. 119 (Migne, P. L. XVI, 311).

5) Augustinus, Enarratio in Ps. LXVII, n. 36 (Migne, P. L. XXXVI, 835): . . . Quae omnia (V. 28) verissimos nobis insinuant principes ecclesiarum, dignos ducatu, dignos imitatione, dignos honoribus. Martyres namque in ecclesiis locum summum tenent atque apice

ihrem Ruhme: »sie kämpften und die Gläubigen jubeln darüber; sie haben die Krone und die gemeinsame Glorie erlangt, oder vielmehr die Glorie der ganzen Kirche,« sagt Chrysostomus. Und wie geschieht dies? »Weil die Martyrer Theile und Glieder von uns sind.« Er deutet den vom heil. Paulus gebrauchten Vergleich (1 Cor. XII, 20 ss.) etwas um und bezeichnet die Martyrer als das Haupt, die Gläubigen seiner Zeit als die Füsse. Allein diese Auszeichnung trennt sie nicht von den übrigen Gliedern. »Wenn der Herr derselben nicht erröthete unser Haupt zu werden, so erröthen sie um so mehr, nicht unsere Glieder zu sein,« weil sie in der Liebe festgewurzelt sind, und die Liebe vereinigt das Getrennte und kümmert sich nicht so sehr um die Würde[1]). So macht die lebendige Verbindung, in welcher die Martyrer mit den übrigen Gläubigen bleiben, dass ihr Ruhm auch der ganzen Kirche und den Gliedern derselben gewissermassen zukommt. Den gleichen Gedanken finden wir auch bei Augustinus, welcher für die Christen ebenfalls eine nicht geringe Ehre darin findet, dass sie Glieder desselben Leibes sind wie die Martyrer, denen sie nicht gleich kommen können[2]). Dabei ermangeln die Lehrer der Kirche nicht, die den Martyrern erwiesene Ehre und die Hochschätzung mit welcher man sie umgab, in letzter Linie auf Gott und auf Christus zu beziehen, da alle Kraft, welche die Martyrer zeigten, auf Gott zurückgeht. Was Augustinus in einer Rede auf den

---

sanctae dignitatis excellunt. — Vgl. Enarr. in Ps. CXVIII, sermo IX, n. 2 (ibid. XXXVII, 1523).

1) Joan. Chrys. in s. Romanum mart. I, n. 1 (Migne, P. Gr. L, 606).

2) Aug., Sermo CCLXXX, in natali ss. Perpetuae et Felicitatis 1, c. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, 1283): Non parva pars imitationis est, meliorum congaudere virtutibus. Illi magni, nos parvi: sed benedixit Dominus pusillos cum magnis (Ps. CXIII, 13). Praecesserunt, praeeminuerunt. Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non gloria, certe laetitia; si non meritis, votis; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione. Non nobis parum videatur quod eius corporis membra sumus, cuius et illi, quibus aequiparari non possumus.

heil. Cyprian sagte: »Quid enim nisi Dei sunt laudes tanti martyris laudes? . . . . Non ergo recedimus a laudibus Dei quando laudamus opera Dei et praelia Dei in milite Dei [1]),« das hat er selbst und das haben die andern Lehrer jener Zeit an zahlreichen Stellen und in verschiedenen Wendungen dem christlichen Volke vorgehalten [2]).

Die Verehrung, welche den Martyrern und den gleich ihnen gefeierten Heiligen von der Kirche gezollt wurde, war verknüpft mit dem eucharistischen Opfer. Dieses war der feierliche Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft; und so gedachte die Kirche bei demselben auch ihrer Mitglieder, welche bereits ins Jenseits hinübergegangen waren, »zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, damit Gott durch ihre Bitten und Intercession unser Gebet aufnehme [3]).« Johannes Chrysostomus findet auch für die Martyrer, obwohl sie Martyrer sind, eine grosse Ehrbezeugung darin, dass sie genannt werden in Gegenwart des Herrn, während sein Tod, das Schauer erregende Opfer, die unaussprechlichen Geheimnisse gefeiert werden [4]). Ihren besondern Ausdruck fand diese Art der Verehrung darin, dass das Martyrergrab zugleich zum Altar wurde, auf welchem das eucharistische Opfer dargebracht ward. In der weitern Entwicklung jener Anschauungen und Gebräuche, welche wir in der vorkonstantinischen Zeit gefunden haben, wurde das Grab des Martyrers der Mittelpunkt, an den sich die Verehrung anknüpfte. Nichts konnte auch lebhafter das Andenken an ihn und seinen glorreichen Tod erwecken, als die Stätte, in welcher der Leib, der die Qualen und den Tod

1) Aug., Sermo CCCXIII, in nat. Cypriani mart., c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1423).

2) Vgl. z. B. Basilius M., Hom. in XL martyres, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXI, 508). Gregor. Naz., Oratio XI, ad Gregor. Nyss, c. 4 (ibid. XXXV, 836).

3) Cyrillus Hieros., Catech. myst. V, c. 9 (ed. Rupp, II, 386).

4) Joan. Chrys., in Act. Apost. hom. XXI, n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 171).

erlitten hatte, ruhte. Eusebius bezeichnet es bereits als einen allgemeinen Gebrauch, die Gräber der Blutzeugen häufig zu besuchen, Gebete dort zu verrichten und die heiligen Seelen zu verehren [1]). Von der Zeit Konstantins des Grossen an wurden überall über den Gräbern der Martyrer Kirchen errichtet, und zwar war man bestrebt, den Bau so zu stellen, dass der Altar vor der Apsis in möglichst nahe Verbindung mit dem Grabe gebracht werden konnte [2]). Dies setzt einerseits die schon bestehende Verehrung der Grabstätte voraus, anderseits trug es auch wieder dazu bei, diese Verehrung zu fördern, indem jetzt der Glanz des Kirchengebäudes und der Schmuck des Altares auf das Volk einen tiefen Eindruck machten, und indem der Gottesdienst in den Kirchen, an den Festtagen der Martyrer, mit grosser Feierlichkeit und unter Beiwohnung zahlreicher Volksschaaren abgehalten wurde. So wurde das Altar-Grab die hauptsächliche Stätte, an welche sich die Verehrung der Blutzeugen knüpfte. Die Martyrer berufen gleichsam selbst aus ihren Gräbern die Gläubigen zu Versammlungen und zum eucharistischen Mahle [3]). Die Prediger weisen hin auf die grossen Schaaren von Gläubigen, welche zu den Kirchen der Martyrer eilen um dort zu beten und an dem festlichen Gottesdienst theilzunehmen [4]). Johannes Chrysostomus stellt an die zweite Stelle, nach den Ermahnungen, die Gräber der Martyrer als Mittel um die Seelen der Christen, welche diese ansehen, zur Nachahmung der

1) Eusebius, Praepar. Evang. XIII, c. 11 (Migne, P. Gr. XXI, 1096): Καὶ ταῦτα δὲ ἁρμόζει ἐπὶ τῇ τῶν θεοφιλῶν τελευτῇ, οὓς στρατιώτας τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας οὐκ ἂν ἁμάρτοις εἰπών, παραλαμβάνεσθαι. Ὅθεν καὶ ἐπὶ τὰς θήκας αὐτῶν ἔθος ἡμῖν παριέναι, καὶ τὰς εὐχὰς παρὰ ταύταις ποιεῖσθαι, τιμᾷν τε τὰς μακαρίας αὐτῶν ψυχὰς, ὡς εὐλόγως καὶ τούτων ὑφ' ἡμῶν γιγνομένων.

2) Vgl. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum, Köln 1893, S. 45 ff.: Die Grab- und Reliquienkirchen vom IV. bis zum VII. Jahrh.

3) Basilius, Hom. in Barlaam martyrem, c. 1—2 (Migne, P. Gr. XXXI, 484); vgl. Hom. in Gordium mart. c. 1 (ibid. 489).

4) Joan. Chrys., Expos. in Ps. CXV, n. 5 (Migne, P. Gr. LV, 326); in Ps. XLVIII, n. 8 (ibid. 512).

Tugenden des dort ruhenden Heiligen anzueifern. Und jeder, der sich an das Grab hinstellt, wird den Einfluss desselben merken; der Anblick des Sarges nimmt die Seele ein und regt sie zum Guten an [1]). Darum fordert der grosse Prediger die Gläubigen auf, nicht bloss am Festtage, sondern auch an andern Tagen die heil. Grabstätten zu besuchen, um die Kraft der in ihnen ruhenden Leiber der Martyrer an sich zu erfahren [2]). Die in den Grabkirchen abgehaltenen jährlichen Gedächtnissfeiern berühmter Blutzeugen gestalteten sich zu grossen Festlichkeiten, an denen auch Bischöfe benachbarter Städte theilnahmen, und so wurden dieselben vielfach eine Gelegenheit zur Bethätigung der kirchlichen Gemeinschaft [3]).

Wenn in dieser Weise die eucharistische Feier der Ausdruck der Verehrung gegen die Martyrer wurde, indem diese dabei genannt und deren Grabstätte immer häufiger mit dem Altar verbunden wurde, so galt dadurch die Opferhandlung selbst doch keineswegs den Martyrern, sondern nur Gott. Die kirchlichen Lehrer waren bestrebt, falsche Anschauungen hierüber bei dem christlichen Volke nicht aufkommen zu lassen; besonders Augustinus betont an zahlreichen Stellen seiner Schriften und Predigten, dass nicht den Martyrern Tempel errichtet und Opfer dargebracht wurden, sondern Gott allein, dem allein die dadurch ausgedrückte Anbetung gebührt; die Martyrer wurden dabei geehrt, ihre Grabstätten mit Ehrfurcht umgeben als solche von Heiligen, die bis zum Tode für die Wahrheit gekämpft hatten. Den in neuer Zeit gegen die Kirche erhobenen Vorwurf, dass dadurch die Martyrer zu Göttern und Halbgöttern im heidnischen Sinne gemacht wurden, hatten schon die Manichäer ausge-

1) Joan. Chrys., de s. Babyla, n. 11 (Migne, P. Gr. L, 551); de s. Droside mart. n. 2 (ibid. 685).

2) Ibid., de ss. Bernice et Prosdoce, n. 7 (ibid. 640).

3) Vgl. Basilius M., epist. XCV (Migne, P. Gr. XXXII, 489); epist. CLXXVI (ibid. 653); epist. CCLII (ibid. 940); epist. CCLXXXII. (ibid. 1017).

sprochen; sie wurden jedoch durch Augustinus widerlegt[1]). Die Aehnlichkeit mit der heidnischen Verehrung der Heroen ist eine rein äussere, zufällige; ein Eindringen des Heidenthums in die Kirche und in die Glaubensanschauungen der Christen lässt sich nicht nachweisen. Wie hierin die Leiter der Kirche die richtige Auffassung beim christlichen Volke zu erhalten bestrebt waren, so suchten sie auch Missbräuche in der Art der Feier der Martyrerfeste abzustellen. Besonders bekämpften sie die Ausschweifungen, welche bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten vorkamen, die bei dieser Gelegenheit stattfanden und die sich aus den Todtenagapen entwickelt hatten[2]).

Mit der Verehrung der Grabstätten der Martyrer hängt die Verehrung der Reliquien zusammen, welche, in der richtigen Weise verstanden und geübt, ebenfalls ein gutes Mittel war, um das Andenken an die heil. Blutzeugen lebendig zu erhalten und zur Anrufung derselben anzueifern. Die kirchlichen Lehrer billigten und förderten die Verehrung der Reliquien[3]). Dieselbe übte einen grossen Einfluss aus

---

1) Augustinus, Contra Faustum manichaeum l. XX, c. 21 (Migne, P. L. XLII, 384 s.), wo er u. A. sagt: Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur; ita tamen ut nulli martyrum sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. Vgl. auch de civitate Dei, l. VIII, c. 27 (Migne, P. L. XLI, 255 s.); l. XXII, c. 10 (ibid. 772); Sermo CCCX, in natali Cypriani mart. II, c. 2 (P. L. XXXVIII, 1413); Sermo CCLXXIII, in nat. Fructuosi ep. (etc.) c. 7 (ibid. 1251).

2) S. oben S. 172; vgl. auch Ambrosius, Liber de Elia et ieiunio, c. XVII, n. 62 (Migne, P. L. XIV, 754); Gregor. Naz., oratio XI, ad Gregor. Nyss. c. 5 (Migne, P. Gr. XXXV, 837); Carmina l. II, sect. II, Epigrammata, nn. 26—29 (Migne, P. Gr. XXXVIII, 97—98).

3) Vgl. Hilarius, Contra Constantium, n. 8 (Migne, P. L. X, 584 s.). Joannes Chrys., de s. Droside mart. n. 2 (Migne, P. Gr. L, 686); de ss. Bernice et Prosdoce, n. 7 (ibid. 640); in Maccabaeos, I, n. 1 (ibid. 617, 618). Gregor Naz., Contra Julianum or. I, n. 69 (Migne, P. Gr. XXXV, 589); or. II, n. 29 (ibid., 700 s.); or. XXIV, in laudem Cypriani mart. n. 18 (ibid, 1192). Basilius, Hom. in XL martyres, n. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 521); epist. n. XLIX (ibid. XXXII,

auf die weitere Verbreitung der Martyrerverehrung, indem man bestrebt war, für Gotteshäuser, die kein Martyrergrab umschlossen, Reliquien zu erhalten um sie im Altar niederzulegen. So wurden die Feste der berühmten Blutzeugen, welche ursprünglich, wie die Martyrerfeste überhaupt, lokaler Natur waren, auch in andere Gemeinden übertragen, wo eine Kirche mit Reliquien des betreffenden Heiligen sich befand [1]).

Wenn das Gedächtniss der Martyrer bei der Eucharistie gefeiert wurde, so geschah dies nach der Anschauung der Kirche nicht um für sie zu Gott zu beten, sondern um ihre Fürbitte anzurufen und dadurch um so eher Erhörung der an Gott gerichteten Bitten zu erlangen [2]). Die geistigen Be-

---

385); epist. CLV (ibid. 613); epist. CLXIV, c. 1 (ibid. 633—636). Gregor. Nyss., de s. Theodoro mart. (Migne, P. Gr. XLVI, 740). Epist. Paulae et Eustochii ad Marcellam, inter ep. Hieron., n. XLVI, c. 8 (Migne, P. L. XXII, 488). Hieronymus, Comm. in Isaiam, l. XVIII, in c. 65, v. 4—5 (ibid. XXIV, 657). Augustinus, Sermo CCCXVII, de s. Stephano mart. IV, c. 1 (P. L. XXXVIII 1435); Sermo CCCXVIII, de eodem V, c. 1 (ibid. 1437); Sermo CCLXXVII, c. 1 (ibid. 1258), wo es u. A. heisst: Praestitit ergo sanctorum corpora ecclesiis suis ad memorias orationum, non ad glorias martyrum.

1) Vgl. meine Schrift: Die Cultusgebäude im christlichen Alterthum, S. 60 ff. Ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand, zu welchem auch die Auffindungen und die Translationen der Leiber von Martyrern gehören, liegt ausserhalb unserer Aufgabe.

2) Augustinus, Sermo CLIX, c. 1 (Migne, P. L. XXXVIII, 868): In patria vero nullus orandi locus erit, sed tantum laudandi. Quare orandi locus nullus erit? Quia nihil deest. Quod hic creditur, ibi videtur; quod hic speratur, ibi tenetur; quod hic petitur, ibi accipitur. Perfectio tamen in hac vita nonnulla est, ad quam sancti martyres pervenerunt. Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari. Certavit enim contra peccatum usque ad sanguinem. Quibusdam vero adhuc imperfectis et tamen ex parte iustificatis, ad Hebraeos dicit apostolus: »Nondum enim usque ad sanguinem pugnastis, adversus peccatum certantes« (Hebr. XII, 4). Si ergo illi nondum usque ad sanguinem, procul dubio aliqui usque ad sanguinem. Qui usque ad sanguinem? Utique sancti martyres, de quibus lectio sancti apostoli Jacobi modo audita est (Jac. I, 2—4). Vgl. Aug., in evang. Joann. tract. LXXXIV,

ziehungen der Gläubigen zu den Blutzeugen äusserten sich darin, dass sie als die Beschützer der auf Erden lebenden Mitglieder der Kirche angesehen und desshalb um ihren Schutz und ihre Fürbitte bei Gott zu Gunsten dieser angerufen wurden. Die Heiligen verlangen dass ihnen von den Gläubigen Ehre erwiesen wird, nicht damit sie selbst einen Vortheil davon haben, sondern um uns durch diese Gemeinschaft mit ihnen Wohlthaten zu spenden[1]). Wie Christus der Herr selbst noch für uns beim Vater Fürbitte einlegt (Rom. VIII, 34), so thun dasselbe auch die Martyrer, welche mit ihm sind. Und zwar hört deren Intercession nicht auf, bis auch unser Seufzen aufhört, d. h. bis zum Ende der Welt, wo alle Auserwählten mit den Engeln zu einem Volke in der himmlischen Stadt vereinigt werden[2]). So gründet Augustinus die Fürbitte der Heiligen auf die besondern Beziehungen, in welchen sie einerseits zu Christus, anderseits zu den Mitgliedern der Kirche stehen, an deren geistigem Wohle sie ein stetes Interesse haben, auch wenn sie nicht in besonderer Weise angerufen werden[3]). Die Fürbitte der Martyer bezieht sich

---

n. 1 (ibid. XXXV, 1847); Sermo CCLXXXIV, in nat. ss. Mariani et Jacobi, n. 5 (P. L. XXXVIII, 1291); Sermo CCLXXXV, in nat. ss. Casti et Aemili, n. 5 (ibid. 1295); Sermo CCBCTII, in nat. apost. Petri et Pauli III, c. 2 (ibid. 1360).

1) Gregor. Nyss., Laudatio S. Stephani II (Migne, P. Gr. XLVI, 732).

2) Augustinus, Enarr. in Ps. LXXXV, n. 24 (Migne, P. L. XXXVII, 1099): Contristatus est beatus Cyprianus in passione; modo consolatus est in corona. Modo et consolatus adhuc tristis est. Dominus enim noster Jesus Christus adhuc interpellat pro nobis (Rom. BIII, 34): omnes martyres qui cum illo sunt, interpellant pro nobis. Non transeunt interpellationes ipsorum, nisi cum transierit gemitus noster; cum autem transierit gemitus noster, omnes in una voce, in uno populo, in una patria consolabimur, millia millium coniuncta psallentibus angelis, choris coelestium potestatum in una civitate viventium. — Vgl. Aug., Sermo CCCII, in hon. s. Laurentii I, c. 1 (P. L. XXXVIII, 1385).

3) Aug., Sermo CCLXXX, in nat. mart. Perpetuae et Felicitatis, I, c. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, 1283): Gloria capiti, unde consulitur et

somit vor Allem auf das gesammte religiöse Leben der Gläubigen. Ihre Gebete sind in den Augen Gottes eine Sühne für die Sünden der Christen[1]). Sie sind die Vermittler, welche uns nach Gregor von Nazianz — wenn er wagen darf sich so auszudrücken — die Theilnahme an der Gottheit erlangen[2]). Derselbe Gregor schreibt dem Gebet der Martyrer die Wiederaufrichtung des katholischen Glaubens in Constantinopel zu[3]). In dem Gebete, welches

---

superioribus manibus, et infimis pedibus. Sicut ille unus animam suam pro nobis posuit, ita et imitati sunt martyres, et animas suas pro fratribus posuerunt, atque ut ista populorum tanquam germinum copiosissima fertilitas surgeret, terram suo sanguine irrigaverunt. Fructus laboris ergo illorum etiam nos sumus. Miramur eos, miserantur nos. Gratulamur eis, precantur pro nobis. Illi corpora sua tanquam vestimenta straverunt, cum pullus Dominum portans in Jerusalem duceretur; nos saltem velut ramos de arboribus caedentes, de Scripturis sanctis hymnos laudesque decerpimus, quas in commune gaudium proferamus (Matth. XXI, 7—9). Omnes tamen eidem Domino paremus, eundem magistrum sequimur, eundem principem comitamur, eidem capiti subjungimur, ad eamdem Jerusalem tendimus, eamdem sectamur charitatem, eamdemque amplectimur unitatem.

1) Aug., Quaest. in Heptateuchum, l. II, n. 108 (Migne, P. L. XXXIV, 635): Deinde iubet ea vela cooperiri pellibus arietinis rubricatis (Exod. XXV, 7). Aries autem rubricatus, cui non occurrat Christus passione cruentatus? Significantur his etiam martyres sancti, quorum orationibus propitiatur Deus peccatis populi sui. Ipsis denique superiaciuntur pelles hyacinthinae, ut significetur vita aeterna viriditate tanquam vigore perpetuo. — Vgl. Ambrosius, de viduis. c. 9 (Migne, P. L. XVI, 264): Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt; isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actorumque nostrorum.

2) Gregor. Naz., Oratio XI, ad Gregor. Nyssen., c. 5 (Migne, P. Gr. XXXV, 837): Εἰ οὕτως συνελήλυθαμεν ἢ συντρέχομεν, ὄντως κατὰ Χριστὸν ἡ πανήγυρις, ὄντως τοὺς μάρτυρας τετιμήκαμεν ἢ τιμήσομεν, ὄντως χορεύομεν ἐπινίκια. Εἰ δὲ γαστρὸς ἡδοναῖς χαριούμενοι . . . . . καὶ πραγματειῶν καιροὺς καὶ πραγμάτων, ἀλλ' οὐκ ἀναβάσεως ἢ θεώσεως, ἵν' οὕτως εἰπεῖν τολμήσω, ἧς οἱ μάρτυρες μεσιτεύουσι, πρῶτον μὲν οὐδὲ τὸν καιρὸν ἐπιγινώσκω.

3) Gregor. Naz., Oratio XXXV, de martyribus et adv. Arianos, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXVI, 257).

er als Schluss der Rede über den Martyrer Cyprian hinzufügt, ruft Gregor von Nazianz den Heiligen an, er möge gnädig aus dem Himmel niedersehen auf die Versammelten, deren Reden und Leben leiten, die Heerde weiden oder den, der sie weidet, unterstützen, indem er sie zu allem Guten leitet und die Wölfe, welche in Silben und Worten dieselbe zu fangen suchen, weghält und einen vollen und klaren Glanz der Dreifaltigkeit, bei der sich der Martyrer jetzt befindet, ihnen vermittelt — mit andern Worten: der Heilige möge der Gemeinde beistehen im Kampfe gegen den Arianismus [1]). Aber nicht minder können die heiligen Blutzeugen durch ihre Intercession den Gläubigen in leiblichen Nöthen Hülfe von Gott verschaffen. Sehr häufig werden in den Lobreden auf die Martyrer, wenn von dem Nutzen gesprochen wird, den die Intercession derselben den Gläubigen erwirken kann, geistige wie leibliche Wohlthaten nebeneinander erwähnt. So wenn Gregor von Nyssa von den 40 Martyrern sagt, dass sie kräftige Vertheidiger der Gläubigen sind gegen die Feinde und vertrauenswürdige Fürsprecher bei dem gemeinschaftlichen Herrn; durch ihren Schutz gedeckt möge der Christ Vertrauen haben, obgleich der Teufel Versuchungen spinnt, böse Menschen sich erheben, die Tyrannen in Wuth entflammt sind, das Meer wüthet, die Erde nicht trägt was sie für die Menschen hervorbringen soll, der Himmel endlich drohend erscheint [2]). Basilius schildert, wie in der Kirche der 40 Martyrer fromme Frauen für ihre Kinder beten, für ihren in der Ferne weilenden Mann eine glückliche Rückkehr, für ihren kranken Gatten Gesundheit erflehen [3]). In

1) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in s. Cyprianum, c. 19 (Migne, P. Gr. XXXV, 1193).

2) Gregor. Nyss., Oratio in XL martyres (Migne, P. Gr. XLVI, 788).

3) Basilius. Hom. in XL martyres, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 521—24). Vgl. Gregor. Nyss., Oratio de s. Theodoro martyre, Schluss (Migne, P. Gr. XLVI, 745—748), wo er die Hülfe des Heiligen zum Schutze des Landes gegen die Scythen anruft. — Joan. Chrys., Hom. in ascensione Domini, c. 1 (P. Gr. L, 443).

der Rede auf den heil. Mamas fordert derselbe kappadocische Kirchenlehrer alle Gläubigen, welche in irgend einer Weise den Schutz und die Hülfe des Heiligen erfuhren, auf, seiner jetzt besonders in Verehrung zu gedenken[1]). Das Vertrauen der Gläubigen auf die Hülfe der Martyrer wurde bestärkt durch die zahlreichen Berichte von Wundern: Teufelsaustreibungen, Krankenheilungen, Befreiung aus grossen Gefahren, selbst Todtenerweckungen, welche an den Gräbern von Martyrern oder bei der Verehrung der Reliquien von solchen geschehen waren[2]). Bei diesem Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen bei Gott nahm die Verehrung derselben im Laufe des IV. Jahrhunderts einen immer grössern Aufschwung; und in ihren gewöhnlichen Gebeten wie in besondern Nöthen, geistigen und körperlichen, riefen die Gläubigen die Fürbitte der Martyrer an und empfahlen sich in deren Schutz. Die Lehrer der Kirche forderten in den Predigten ihre Zuhörer auf, sich in ihren Bedrängnissen vertrauensvoll an die Martyrer zu wen-

---

1) Basilius M., Hom. in Mamantem martyrem, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXI, 589): Μνήσθητέ μοι τοῦ μάρτυρος, ὅσοι δι' ὀνείρων αὐτοῦ ἀπηλαύσατε, ὅσοι, περιτυχόντες τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐσχήκεσαν αὐτόν συνεργὸν εἰς προσευχὴν, ὅσοις, ὀνόματι κληθεὶς, ἐπὶ τῶν ἔργων παρέστη, ὅσους ὁδοιπόρους ἐπανήγαγεν, ὅσους ἐξ ἀῤῥωστίας ἀνέστησεν, ὅσοις παῖδας ἀπέδωκεν ἤδη τετελευτηκότας, ὅσοις προθεσμίας βίου μακροτέρας ἐποίησεν.

2) Es möge genügen, beispielshalber einige der diesbezüglichen Stellen aus den Schriften der bedeutendsten Theologen der Zeit namhaft zu machen: Hilarius, contra Constantium, n. 8 (Migne, P. L. X, 584 s.). Basilius, Hom. in mart. Julittam, c. 2 (P. Gr. XXXI, 241). Gregor. Naz., contra Julianum, I, c. 69 (P. Gr. XXXV, 589); or. XXIV, in s. Cyprianum mart. c. 18 (P. Gr. XXXV, 1192). Joan. Chrys. in Julianum mart. (P. Gr. L, 669); in Barlaam mart. (P. Gr. L, 681); in Drosidem mart. (P. Gr. L, 686); de s. Babyla contra Julianum, n. 11 (P. Gr. L, 551). Ambrosius, ep. ad Marcellinam, c. 16 ss. (Migne, P. L. XVI, 1067 ss.). Hieronymus, Comm. in Isaiam, l. XVIII, in c. LXV, v. 4—5 (P. L. XXIV, 657). Augustinus, de civitate Dei, l. XXII, c. 8 (P. LXLI, 760 ss.); Sermo CCLXXV, n. 3 (P. L. XXXVIII, 1255); Sermo CCLXXXVI, c. 5, 6, 8 (ibid. 1299, 1300); Sermo CCCXX, (ibid. 1442); Sermo CCCXXII (ibid. 1443); Sermo CCCXXIII (ibid. 1445); Sermo CCCXXIV (ibid. 1446).

den [1]). Je grösser dieses Vertrauen und je häufiger diese Gebete um Intercession der Martyrer waren, um so lebendiger war auch der Gedanke an die Zusammengehörigkeit mit denen, welche als die ersten und höchsten unter den Auserwählten angesehen wurden. Einige Lehrer erörtern auch die Frage, wie die Heiligen um die Angelegenheiten der auf Erden lebenden Gläubigen wissen, um in dieselben durch ihre Vermittlung bei Gott eingreifen zu können. Gregor von Nazianz spricht seine feste Ueberzeugung aus, dass die Seelen der Heiligen im Jenseits an unsern Angelegenheiten Antheil nehmen können [2]). Hieronymus schreibt in seiner Antwort auf den Einwurf des Vigilantius, der behauptet hatte, die Martyrer könnten nichts von unsern Anrufungen erfahren da sie in der Unterwelt weilten, den Seelen der Heiligen eine Art Allgegenwart oder wenigstens die Fähigkeit zu, ähnlich den Geistern und Dämonen, mit ausserordentlicher Schnelligkeit sich an verschiedene Orte hinzubegeben [3]). Augustinus legt sich in bezug auf die Art und Weise, wie die Martyrer in die irdischen Dinge eingreifen können, zwei Fragen vor: Wie können die Verstorbenen wissen um das, was auf der Welt geschieht?

---

1) Vgl. z. B. Joannes Chrys., Adversus Judaeos or. VIII, n. 6 (Migne, P. Gr. XLVIII, 937): Καὶ σὺ τοίνυν, ὅταν ἴδῃς τὸν Θεόν σε κολάζοντα, μὴ πρὸς τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ καταφύγῃς τοὺς Ἰουδαίους, ἵνα μὴ μᾶλλον αὐτὸν παροξύνῃς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῦ, τοὺς μάρτυρας, τοὺς ἁγίους, καὶ εὐηρεστηκότας αὐτῷ καὶ πολλὴν ἔχοντας πρὸς αὐτὸν παῤῥησίαν. — Die Zeugnisse über die thatsächliche Anrufung der Martyrer sind so zahlreich in dieser Zeit, dass es überflüssig erscheint, dieselben besonders zu citiren. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte II², S. 624 f.

2) Gregor. Naz., epist. CCXXIII (Migne, P. Gr. XXXVII, 364 s.).

3) Hieronymus, contra Vigilantium, c. 6 (Migne, P. L. XXIII, 359): Tu Deo leges pones? Tu Apostolis vincula iniicies, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est: Sequuntur Agnum quocumque ierit? Si Agnus ubique, ergo et hi, qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt. Et quum diabolus et daemones toto vagentur in orbe et celeritate nimia ubique praesentes sint, martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi et inde exire non poterunt?

Wie können die Martyrer den Menschen auf der Welt Hülfe bringen? Bezüglich der erstern Frage lehrt er, dass die Todten zwar nicht wissen, was hienieden geschieht, während es geschieht; später können sie es erfahren, sei es durch andere Verstorbene, sei es durch Engel [1]). Die Martyrer sind durch Vermittlung der göttlichen Macht im Stande, um die irdischen Dinge zu wissen und demgemäss in dieselben einzugreifen [2]). Was dann das andere betrifft, so gesteht Augustinus, dass er es nicht entscheiden kann. Dass die Martyrer den Gläubigen helfen, steht fest; aber wie, ob durch direkte Thätigkeit derselben, oder durch Gott, der durch die überall wirksamen Engel das vollzieht, um was die Heiligen gebeten werden, darüber spricht sich Augustinus nicht aus, weil er sich kein Urtheil in dieser Frage erlaubt [3]). Hervorzuheben

1) Augustinus, de cura pro mortuis gerenda, c. 15 (Migne, P. L. XL, 605 s.).

2) Ibid. c. 16 (ed. cit. 606 s.): Hinc et illa solvitur quaestio, quomodo martyres ipsis beneficiis quae dantur orantibus indicant se interesse rebus humanis, si nesciunt mortui quid agant vivi . . . . . Non igitur ideo putandum est vivorum rebus quoslibet interesse posse defunctos, quoniam quibusdam sanandis vel adjuvandis martyres adsunt: sed ideo potius intelligendum est quod per divinam potentiam martyres vivorum rebus intersunt, quoniam defuncti per naturam propriam vivorum rebus interesse non possunt.

3) Ibid. c. 16 (ed. cit. 607): Quanquam ista quaestio vires intelligentiae meae vincit, quemadmodum opitulentur martyres iis quos per eos certum est adjuvari; utrum ipsi per se ipsos adsint uno tempore tam diversis locis, et tanta inter se longinquitate discretis, sive ubi sunt eorum memoriae, sive praeter suas memorias ubicumque adesse sentiuntur: an ipsis in loco suis meritis congruo ab omni mortalium conversatione remotis, et tamen generaliter orantibus pro indigentiis supplicantum (sicut nos oramus pro mortuis, quibus utique non praesentamur, nec ubi sint vel quid agant scimus), Deus omnipotens qui est ubique praesens nec concretus nobis, nec remotus a nobis, exaudiens martyrum preces, per angelica ministeria usquequaque diffusa praebeat hominibus ista solatia, quibus in hujus vitae miseria judicat esse praebenda; et suorum merita martyrum ubi vult, quando vult, quomodo vult, maximeque per eorum memorias, quoniam hoc novit expedire nobis ad aedificandum fidem Christi, pro cujus illi confessione sunt passi, mirabili atque ineffabili potestate ac bonitate commendet. Res haec altior est quam ut a me possit attingi, et abstrusior quam ut a me valeat per-

ist, dass es sich bei der ganzen Frage bloss um den Modus handelt, wie die Martyrer die Bitten der Gläubigen auf Erden erhören und diesen Hülfe gewähren können; an der Thatsache, dass letzteres wirklich geschah, zweifelt Augustinus nicht.

Der einzige principielle Gegner der Verehrung und Anrufung der Martyrer, wie sich dieselbe in dieser Epoche ausgebildet hatte, war Vigilantius, aus Calagurrae (Cazéres) in Aquitanien gebürtig, später während eines Aufenthaltes in Spanien in Barcelona zum Priester geweiht. Derselbe bekämpft in seinen Schriften, soweit wir aus der Widerlegung des Hieronymus urtheilen können, die Verehrung der Martyrer, ihrer Grabstätten und Reliquien: er verwarf die Vigilien und liturgischen Andachtsübungen in deren Grabkirchen; dann leugnete er die Kraft ihrer Fürbitte und bestritt, dass dieselben überhaupt an den irdischen Angelegenheiten der Gläubigen Interesse haben; ferner tadelte er den Gebrauch, an den Grabstätten der Martyrer Kerzen und andere Lichter anzuzünden, um dadurch jene zu ehren. Andere von ihm vorgebrachten Ansichten über das Mönchthum und den Cölibat gehören nicht zu unserm Gegenstand. Hieronymus, in dessen Kloster bei Bethlehem Vigilantius sich früher aufgehalten hatte, wurde durch die Priester Riparius und Desiderius auf dieses Vorgehen ihres Mitpriesters aufmerksam gemacht, und er vertheidigte in einem Briefe an Riparius [1]) und später in einer Abhandlung [2]) die Verehrung und Anrufung der Martyrer. Die von ihm entwickelte Lehre ist, bis auf die Frage über die Art und Weise wie die Seelen der Heiligen um die irdischen Dinge wissen, worin er die oben mitgetheilte Sonderansicht vertritt, vollständig dieselbe, welche

---

scrutari: et ideo quid horum duorum sit an vero fortassis utrumque sit, ut aliquando ista fiant per ipsam praesentiam martyrum, aliquando per Angelos suscipientes personam martyrum, definire non audeo; mallem a scientibus ista perquirere.

1) Hieronymus, ep. CIX, ad Riparium, (Migne, P. L. XXII, 906 ss.).

2) Hieron., contra Vigilantium, ed. Migne, P. L. XXIII, 353 ss.

wir bei den andern abendländischen wie bei den griechischen Theologen jener Zeit gefunden haben. Die Uebereinstimmung ist bemerkenswerth; sie lässt auf eine einheitliche Grundlage in der Glaubensanschauung der Kirche und auf eine gleichmässige Entwickelung in den verschiedenen Theilen der Kirche in bezug auf die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen schliessen.

Auch die strengen Arianer scheinen die Verehrung der Reliquien verworfen oder wenigstens nicht geübt zu haben. Hieronymus sagt nämlich in seiner Abhandlung gegen Vigilantius (c. 8), dieser lache über die Reliquien der Martyrer und verleumde die Kirche Christi mit dem Urheber dieser Ketzerei, Eunomius; er erschrecke nicht über eine solche Gesellschaft, indem er gegen die Katholiken dasselbe Geschwätz schleudere, was jener gegen die Kirche redet. Damit stimmt überein was Gregor von Nazianz in seiner Rede »über die Martyrer« sagt, dass in Constantinopel, wo die Arianer geherrscht hatten, die Verehrung gegen die Martyrer lange vernachlässigt worden war[1]).

Eine letzte Beziehung der Gläubigen zu den Heiligen und speciell zu den Martyrern ist dadurch bedingt, dass diese als die vollkommenen Nachfolger Christi angesehen wurden, welche die Pflichten des christlichen, gottgefälligen Lebens voll und ganz erfüllt hatten. Desshalb betrachteten die Gläubigen sie als Muster und Vorbild für ihr eigenes Leben. Immer wieder betonen die kirchlichen Lehrer, dass die beste, die einzig wahre Art der Verehrung

1) Gregor. Naz., or. XXXV, de martyribus et adv. Arianos, c. 1 (Migne, Pr. Gr. XXXVI, 257). — Dass die Stelle bei Hilarius, Comm. in Matth. c. XXVII, n. 5 (Migne, P. L. IX, 1060) über die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen: Quibus responderunt non posse se dare, quia non sit forte quod omnibus satis sit: alienis scilicet operibus ac meritis neminem adiuvandum, quia unicuique lampadi suae emere oleum sit necesse, nicht gegen die Fürbitte der Heiligen spricht, geht aus dem Zusammenhang klar hervor. Hilarius will bloss sagen, dass die ganz fehlenden Verdienste eines Christen nicht durch Andere ersetzt werden können.

gegen die Martyrer die sei, ihre Tugenden nachzuahmen, und sich so der Theilnahme an deren himmlischem Lohne würdig zu machen. In den Predigten wird dies im einzelnen ausgeführt; für die verschiedenen Tugenden, welche der Christ in seinem Leben bethätigen muss, und auch für die besondern Anforderungen, welche in dieser Hinsicht an die einzelnen Stände des christlichen Volkes zu stellen sind, wird das Beispiel der Martyrer und die dem entsprechende Pflicht der Nachahmung für die Gläubigen immer wieder eingeschärft[1]). In dieser vorbildlichen Bedeutung lag der tiefe sittliche Werth der Heiligenverehrung und der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Auch das war für das christliche Leben von Wichtigkeit, dass nicht bloss durch Besuchen der Grabkirchen und durch Gebet die Fürbitte der Martyrer erlangt werden konnte, sondern auch durch Werke der Mildthätigkeit gegen den Nächsten. Durch solche wurde nicht bloss das Wohlgefallen Gottes, sondern auch die Gunst der Heiligen erworben[2]).

---

1) Als Muster solcher Ausführungen seien erwähnt: Eusebius Caesar., Praeparatio evangelica, l. VI, c. 6 (Migne, P. Gr. XXI, 429). Athanasius, epist. ad Dracontium, c. 4 (P. Gr. XXV, 528). Cyrillus Hieros., Catech. XV, c. 17 (ed. Rupp, II, 177). Hilarius, Tract. in Ps. LXV (Migne, P. L. IX, 432 ss.). Basilius, Hom. in Mamantem mart. c. 2 (P. Gr. XXXI, 592); hom. in XL martyres, c. 1 (ibid. 508); hom. in Gordium mart. c. 1, 2 (ibid. 492 s.); Moralia, Regula XXVII, c. 1 (ibid. 745). Gregor. Naz., oratio XI, ad Gregor. Nyss. c. 4 (P. Gr. XXXV, 836 s.); or. XXIV, in s. Cyprianum mart. c. 19 (ibid. 1192—93); or. XIX, ad Julianum, c. 5 (ibid. 1048—49). Gregor. Nyss., laudatio s. Stephani II (P. Gr. XLVI, 733 s.). Joannes Chrys., sermo de ss. martyribus, c. 1, 2 (P. Gr. L, 647 s.); in s. Julianum mart. c. 4 (ibid. 672); in s. Barlaam mart. c. 4 (ibid. 681 s.). Ambrosius, epist. ad Marcellinam (P. L. XVI, 1064 ss.); Exhortatio virginitatis, c. 1 ss. (ibid. 351 ss.); de virginibus, l. II, c. 4 (ibid. 224 s.). Augustinus, Enarr. in Ps. LXIX, n. 4 (P. L. XXXVI, 869); Sermo IV, c. 34 (P. L. XXXVIII, 52); Sermo CCLXXIII, c. 9 (ibid. 1252); Sermo CCCII, c. 10 (ibid. 1389); Sermo CCCVI, c. 11 (ibid. 1405).

2) Ambrosius, Expositio in Lucam, lib. VII, n. 245 (Migne, P. L. XV, 1854). Zu der Stelle: »Facite vobis amicos de iniquo mammona« (XVI, 9) bemerkt er: Ut largiendo pauperibus, angelorum nobis caeterorumque sanctorum gratiam comparemus.

Die Verehrung der Heiligen in der Kirche richtete sich in dieser Zeit immer in erster Linie auf die Martyrer mit Einschluss der Apostel. In dem »Memento« bei der eucharistischen Liturgie wurden zugleich und auf derselben Linie mit ihnen die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes genannt[1]). Auch für diese wurde nicht gebetet, sondern man wandte sich an sie, damit durch ihre Intercession die Bitten der Kirche bei Gott gnädig aufgenommen würden. Auch sonst finden wir in den Schriften dieser Epoche diese Heiligen des Alten Bundes mit den Aposteln und Martyrern zusammen genannt[2]). Die Grabstätten und Gebeine der Propheten — die zum Theil auch Martyrer waren —, der Blutzeugen des Judenthums (Makkabäer), der Patriarchen wurden in derselben Weise geehrt, wie es bei den Martyrern der Kirche der Fall war[3]).

Neben diesen Heiligen begann man in der vorliegenden Epoche auch andere verstorbene Gerechten, welche ein besonders gottgefälliges Leben geführt hatten, in ähnlicher Weise zu verehren wie jene, nämlich berühmte Asceten (*confessores*) und Bischöfe. Der grosse Aufschwung, den das Mönchthum nahm, lenkte die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf die Väter der Wüste, welche diese Form des ascetischen Lebens begründet hatten. Die Biographien derselben, welche im IV. und V. Jahrhundert verfasst wurden, und in denen deren wunderbares Leben und die von ihnen verrichteten Wunder berichtet wurden, trugen

1) Cyrillus Hieros., Catech. myst. X, c. 9 (ed. Rupp, II, 387); s. oben S. 184.

2) Vgl. z. B. Hilarius, Tract. in Ps. CXLVI, n. 9 (Migne, P. L. XI, 873): Hi ergo montes (Ps. CXX, 1), patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum altitudines, foenum pecoribus producunt.

3) Hieronymus, epist. CVIII, ad Eustochium, c. 13, über die Grabstätte der 12 Patriarchen, des Elisaeus und des Abdias, Johannes des Täufers (Migne, P. L. XXII, 889). — S. besonders die Peregrinatio s. Sylviae ad loca sancta, ed. Gamurrini, Roma 1887, p. 35 ss. passim. — Uebertragung der Gebeine des Propheten Samuel nach Thracien, Hieronymus, adv. Vigilantium, c. 5.

die Hochschätzung dieser neuen Besieger der feindlichen Mächte in weite Kreise. Dazu kam die grosse Achtung, in welcher von Anfang an die Jungfräulichkeit in der Kirche gestanden hatte. Das beinahe übermenschliche Leben der Entsagung, und vor Allem die Ueberzeugung, dass Gott durch diese Väter der Ascese zahlreiche Wunder gewirkt hatte, mussten das Vertrauen erwecken, dass ihre Fürsprache nach deren Tod bei Gott viel vermöge. Die Gebeine und die Gräber derselben wurden in ähnlicher Weise verehrt wie die der Blutzeugen. Als Hilarion gestorben war, reiste Hesychius nach Cypern und entwendete mit Lebensgefahr den Leichnam des berühmten Asceten, um ihn nach Palästina zu bringen, damit die Mönche von Majuma nicht der Grabstätte des Heiligen beraubt seien. Eine fromme Frau mit Namen Konstantia starb aus Trauer über die Entfernung des Leichnams, weil sie gewohnt war, ganze Nächte hindurch an dessen Grab zu beten, damit der Heilige doch ihre Gebete unterstützen möge durch seine Fürbitte [1]). In der Biographie Ephräms des Syrers erzählt Gregor von Nyssa, dass ein Mann desselben Namens, als er sich in grosser Lebensgefahr befand, zu jenem rief: »Heiliger Ephräm, komm mir zu Hülfe!« und darauf gerettet wurde. Und der Biograph fügt als Schluss ein Gebet an, in welchem er Ephräm, der »am himmlischen Altare dient und zugleich mit den Engeln dem Fürsten des Lebens und der heiligsten Dreifaltigkeit opfert,« anfleht, »er möge unser Aller gedenken und uns Verzeihung der Sünden erlangen« [2]). Gregor von Nazianz spricht die Ueberzeugung aus, dass die Hände der Asceten, welche so viele Wunder verrichten, auch die Gottlosigkeit Julians des Apostaten nie-

1) Hieronymus, Vita Hilarionis, c. 46—47.

2) Gregor. Nyss., Vita Ephraem Syri (Migne, P. Gr. XLVI, p. 849). Das an Ephräm gerichtete Gebet lautet: Σὺ δὲ τῷ θείῳ παριστάμενος θυσιαστηρίῳ, καὶ τῇ ζωαρχικῇ καὶ ὑπεραγίᾳ λειτουργῶν σὺν ἀγγέλοις Τριάδι, μέμνησο πάντων ἡμῶν, αἰτούμενος ἡμῖν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, αἰωνίου τε βασιλείας ἀπόλαυσιν.

derwerfen werden[1]). Wenn diese Diener Gottes bei ihren Lebzeiten solche Macht hatten, so zweifelte man nicht, dass sie nach ihrem Tode ebenfalls denjenigen, welche ihren Schutz und ihre Fürbitte anriefen, Hülfe von Gott erlangen werden. Die gegen alle Feinde des Heiles, gegen alle Versuchungen standhaft kämpfenden Heroen des ascetischen Lebens verdienten sich eine ähnliche himmlische Krone wie die Martyrer[2]).

In ähnlicher Weise wurden Bischöfe, welche durch ihren Eifer für den Glauben und ihr heiliges Leben sich ausgezeichnet hatten, nach ihrem Tode mit besonderer Verehrung umgeben. Basilius reiht den berühmten Apostel Kappadociens Gregor den Wunderthäter den Aposteln und Propheten an; er zählt seine Seele denen bei, welche mit Gott verbunden sind, da er als hellleuchtendes Licht in der Kirche glänzte, durch die Kraft des Geistes eine gewaltige Macht über die Dämonen hatte, so viele Wunder wirkte, so Viele bekehrte; darum blieb sein Andenken in den Kirchen unvergänglich[3]). Die für ihr treues Festhalten am kirchlichen Dogma verbannten und in der Verbannung gestorbenen Bischöfe wurden den Martyrern gleich geehrt; ihre Reliquien und ihre Grabstätte waren mit ähnlicher Ehrfurcht umgeben wie diejenigen der Blutzeugen[4]). In seiner Gedächtnissrede auf den Bischof Meletius von Antiochien schildert Johannes Chrysostomus, wie dessen Seele im himmlischen Zelte weilt

---

1) Gregor. Naz., oratio IV, contra Julianum I, c. 71 (P. Gr. XXXV, 593).

2) Hieronymus, ad Eustochium, ep. CVIII, n. 31 (Migne, P. L. XXII, 905): Secura esto, Eustochium, magna haereditate ditata es. Pars tua Dominus; et quo magis gaudeas, mater tua longo martyrio coronata est. Non solum enim effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est. Illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis.

3) Basilius, L. de Spiritu sancto, c. XXIX, n. 72 (Migne, P. Gr. XXXII, 205).

4) Vgl. Basilius, epist. CXCVII, ad Ambrosium episc. Mediolan. n. 2 (Migne, P. Gr. XXXII, 712).

und die Gebete der Gläubigen seiner Heerde bei Gott unterstützt[1]). Eine nicht geringere Verehrung als die, welche aus den oben erwähnten Worten des Basilius für den heiligen Gregor den Wunderthäter spricht, verräth die Biographie des heil. Martin von Tours, welche uns Sulpicius Severus hinterlassen hat.

Wenn auch nicht alle Vorzüge der Blutzeugen des Glaubens in den Schriften jener Zeit diesen Heiligen, den Asceten und Bischöfen, beigelegt werden, so entwickelte sich doch eine Verehrung gegen dieselben, welche derjenigen gegen die Martyrer ähnlich war und sich auch in ähnlicher Weise äusserte. Man feierte auch die jährliche Gedächtnissfeier in den Gemeinden, denen sie angehört hatten, in einer besondern Weise, und bald nahmen deren Festtage in der Liturgie Platz neben denen der Martyrer[2]).

Eine besondere Bedeutung erhielt endlich in dieser Epoche die Verehrung der Gottesmutter Maria. Wohl war schon von den kirchlichen Lehrern der vorkonstantinischen Zeit ihre eigene Stellung als Mutter des Erlösers und als jungfräuliche Mutter hervorgehoben worden; allein eine besondere Verehrung oder eine Anrufung derselben, ähnlich wie in bezug auf die Apostel und Martyrer, finden wir nicht in den Schriften jener Zeit bezeugt. Zwei Umstände waren es, welche in der vorliegenden Epoche die Entwicklung der Verehrung gegen sie beförderten: Der grosse Aufschwung des ascetischen Lebens, wobei Maria vor Allem den gottgeweihten Jungfrauen als das höchste Ideal ihres Standes vorgehalten wurde; und die Entwicklung der Christologie, welche ihre Stellung als Mutter des Erlösers in klareres Licht stellte, und welche in der Verkündigung der kirchlichen Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in einer Person in Christus

---

1) Joan. Chrys., de Meletio Antiocheno n. 3 (Migne, P. Gr. L, 520).

2) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 273.

und der dadurch bedingten Gottesmutterschaft Mariae ihren Abschluss fand.

Von den kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit haben besonders Ambrosius und Hieronymus, die grossen Vertheidiger und Beförderer des jungfräulichen Lebens, Maria die Jungfrau und Mutter als das vollendete Muster aller Tugenden, welche gottgeweihte Jungfrauen zu üben hatten, mit beredten Worten geschildert[1]). Sie ist im Himmel die Führerin des Chores der jungfräulichen Seelen, dem die gottgeweihten Jungfrauen, wenn sie treu verharren, einst eingereiht werden[2]); sie erscheint daher als die besondere Beschützerin, als die »Mutter« derjenigen, welche Gott die Jungfräulichkeit gelobt hatten[3]). Nicht minder betont auch Augustinus die mit der Mutterschaft verbundene stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter und hebt deren vorbildlichen Charakter, nicht bloss in bezug auf die gottgeweihten Jungfrauen, sondern in bezug auf alle frommen Gläubigen, ja auf die ganze Kirche hervor; es ist ein beliebter Gedanke bei ihm, Maria, die jungfräuliche

---

1) Ambrosius, de virginibus, II, (Migne, P. L. XVI, 220 ss.); de institutione virginis (ibid. 320 ss.); Expositio in Lucam, II, passim (ibid. 1640 ss.). — Hieronymus, adv. Helvidium, und zahlreiche, in dessen Schriften zerstreute Stellen. — Als Beispiel sei angeführt Ambrosius, de virginibus, l. II, c. 2, n. 15 (Migne, P. L. XVI, 222): Talis enim fuit Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina. Si igitur auctor non displicet, opus probemus, ut quaecumque sibi eius exoptat praemium, imitetur exemplum. Quantae in una virgine species virtutum emicant. Secretum verecundiae, vexillum fidei, devotionis obsequium: virgo intra domum, comes ad ministerium, mater ad templum.

2) Ambrosius, de virginibus, l. II, c. 2, n. 16 (Migne, P. L. XVI, 222).

3) Hieronymus, epist. XXXIX, ad Paulam super obitu Blaesillae filiae, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 472). Derselbe legt u. A. der Verstorbenen folgende an die Mutter gerichteten Worte in den Mund: Si unquam me amasti, mater, . . . ne invideas gloriae meae, nec hoc agas ut a nobis in perpetuum separemur. Putas esse me solam? Habeo pro te Mariam matrem Domini. Multas hic video quas ante nesciebam. O quanto melior est iste comitatus.

Mutter, mit der Kirche in Parallele zu setzen[1]). Aehnliche Aeusserungen lesen wir ebenfalls bei den griechischen und syrischen Lehrern jener Zeit.

Bei dieser Auffassung von ihren Beziehungen zu Maria, ihrem idealen Vorbild, liegt der Schluss nahe, dass die Asceten, besonders die gottgeweihten Jungfrauen und die ihren Wittwenstand dem Dienste Gottes widmenden Frauen, die Gottesmutter nicht bloss verehrten und hochschätzten, sondern auch um ihre Fürbitte anriefen. Jenes Beispiel der Jungfrau Justina, von der Gregor von Nazianz berichtet, dass sie um ihre Unversehrtheit zu bewahren die Jungfrau Maria anrief, ist gewiss nicht ein vereinzelter Fall; es lässt uns vielmehr auf die allgemeine Auffassung bei den Gläubigen schliessen [2]).

Der andere Umstand, welcher Maria unter allen Heiligen eine besondere Stellung sicherte, war ihre Würde als Gottesmutter und als Mutter des Erlösers. Als solche war sie »an Seele und Leib vom heiligen Geiste vorher gereinigt worden, denn es war nothwendig, dass ihre Zeugung aller Ehre würdig und dass ihre Jungfräulichkeit

---

1) Augustinus, De sancta virginitate, c. 5 (Migne, P. L. XL, p. 399): Verumtamen ille unius sanctae Virginis partus omnium sanctarum virginum est decus. Et ipsae cum Maria matres Christi sunt, si Patris ejus faciunt voluntatem. Hinc enim et Maria laudabilius atque beatius Christi mater est, secundum supra memoratam ejus sententiam: „Quicumque facit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse mihi frater, et soror, et mater est.“ Has sibi omnes propinquitates, in populo quem redemit, spiritualiter exhibet: fratres et sorores habet sanctos viros et sanctas feminas, quoniam sunt illi in coelesti haereditate cohaeredes. Mater ejus est tota Ecclesia, quia membra ejus, id est fideles ejus per Dei gratiam ipsa utique parit. Item mater ejus est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris ejus fecundissima charitate, in iis quos parturit, donec in eis ipse formetur (Galat. IV, 19). Maria ergo faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater.

2) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in laudem Cypriani martyris, c. 11 (Migne, P. Gr. XXXV, 1181): Ταῦτα καὶ πλείω τούτων ἐπιφημίζουσα καὶ τὴν παρθένον Μαρίαν ἱκετεύουσα βοηθῆσαι παρθένῳ κινδυνευούσῃ, τὸ τῆς νηστείας καὶ χαμευνίας προβάλλεται φάρμακον.

bewahrt werde«[1]). In seiner Polemik gegen Pelagius, der auf eine Reihe von Gerechten beiderlei Geschlechtes in der heiligen Schrift hingewiesen hatte, die ganz gerecht gewesen seien, lässt Augustinus nur Maria als vollständig sündenfrei gelten[2]). Nach Hieronymus übertraf sie alle heiligen Frauen wie ein helles Licht die Feuerchen der Sterne[3]). Maria allein gebührt der Gruss des Engels: »Ave, gratia plena,« da sie allein die Gnade erlangte, welche keine andere verdiente, dass sie erfüllt werde mit dem Urheber der Gnade[4]). Keiner andern hat der Herr ein grösseres Verdienst verliehen und einen grösseren Lohn vorbehalten[5]). Ambrosius vergleicht auch Maria mit Eva und bezieht die Prophezeiung nach dem Sündenfall (Gen. III, 3) auf sie. Auch Augustinus[6]) und Johannes Chrysostomus[7]) ziehen diese Parallele

1) Gregor. Naz., oratio XLV, in sanctum Pascha, c. 9 (Migne, XXXVI, 633).

2) Augustinus, De natura et gratia, c. 36 (Migne, P. L. XLIV, 267): Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quaestionem: unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum?

3) Hieronymus, Comm. in Sophoniam, prologus (Migne, P. L. XXV, 1337): Taceo de Anna et Elisabeth et ceteris sanctis mulieribus, quarum velut siderum igniculos clarum Mariae lumen abscondit.

4) Ambrosius, Expositio in Lucam, l. II, n. 9 (Migne, P. L. XV, 1636).

5) Ambrosius, de institutione virginis, c. VI, n. 45 (Migne, P. L. XVI, 331): Et quae esset, cui maius quam matri Dominus meritum reponeret, praemium reservaret? Nulli enim uberiora quam virginitati deputavit munera, sicut Scriptura nos docet. Sic enim per Jesaiam Dominus locutus est (Jsa. LVI, 2—5). Aliis promittit ut non deficiant, matrem suam deficere patiebatur? Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra.

6) Augustinus, Sermo CCXXXII, in diebus Paschalibus III, c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1108): Nam hoc est quod egit Dominus Jesus Christus, ut prius illum sexus femineus resurrexisse nuntiaret. Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita. — Vgl. Aug., Sermo LI, c. 2 (ibid. 335).

7) Joannes Chrys., de s. Droside mart. c. 3 (Migne, P. Gr. L, 687 s.).

zwischen der Mutter des Menschengeschlechtes und der Mutter Christi; sie stellen die Sünde der Eva, durch die der Tod in die Welt kam, der Vollkommenheit Mariae, durch welche das Leben geboren wurde, gegenüber. So legten sie der Gottesmutter in einem gewissen Sinne eine aktive Betheiligung an dem Erlösungswerke Christi bei, welche den Beziehungen der Gläubigen als der durch Christus Erlösten zu ihr eine besondere Grundlage verlieh. Noch bei einer andern Gelegenheit erwähnt Ambrosius die Mutter Christi im Erlösungswerk des Heilandes, nämlich beim Kreuzestode. Sie stand unter dem Kreuze, indem sie nicht den Tod des Unterpfandes, sondern das Heil der Welt erwartete. Oder vielleicht glaubte sie, durch ihren Tod dem Opfer ihres Sohnes etwas hinzuzufügen; allein Christus bedurfte keiner Unterstützung zur Erlösung Aller; »er nahm zwar die geistige Stimmung der Mutter an, aber er suchte nicht die Hülfe eines Menschen«[1]).

Durch ihre Gottesmutterschaft hat Maria eine weitere vorbildliche Bedeutung für alle Gläubigen; denn jeder, der an Christus glaubt, empfängt und erzeugt in seiner Seele das Wort Gottes und erkennt dessen Werke an; jedoch muss sich die Seele rein bewahren und frei von der Sünde: dann lobt sie den Herrn wie die Seele Mariae ihn gepriesen hat[2]). Dass

---

1) Ambrosius, Expositio in Lucam, l. X, n. 132 (Migne, P. L. XV, 1930): Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat, fugientibus apostolis ante crucem stabat, et piis spectabat oculis Filii vulnera; quia exspectabat non pignoris mortem sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, aula regalis putabat se et sua morte publico muneri aliquid addituram. Sed Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem, qui dixit: „Factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber.“ (Ps. LXXXVII, 5). Suscepit quidem matris affectum sed non quaesivit hominis auxilium.

2) Ambrosius, Expos. in Lucam, II, n. 26—27 (Migne, P. L. XV, 1642): „Beata, inquit, quae credidisti.“ Sed et vos beati qui audistis et credidistis; quaecumque enim crediderit anima et concipit et generat Dei Verbum et opera eius agnoscit. Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet Dominum; sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in Deo. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus. Omnis enim anima accipit Dei Verbum, si

durch diese Lehren im christlichen Volke die Verehrung gegen die Gottesmutter mächtig gefördert wurde, liegt auf der Hand. Das Auftauchen der Collyridianer zeigt bereits einen häretischen Auswuchs dieser Verehrung, indem dieselben Maria Opfer darbrachten und ihr so göttliche Ehre erwiesen. Epiphanius bekämpft diese Verirrung ebenso wie er die Antidicomarianiten, welche jede besondere Verehrung Mariae läugneten, widerlegt, und die richtige Bedeutung der Maria erwiesenen Ehre feststellt [1]). Die weitere Verbreitung der Verehrung gegen die Gottesmutter äusserte sich auch darin, dass in dieser Zeit zuerst besondere Festtage zu ihrer Ehre eingeführt wurden. Das alte nestorianische und das alte coptische Festverzeichniss enthalten einen solchen Feiertag Mariae; in Gallien wird zuerst durch Gregor von Tours ein ähnliches Fest als bestehend erwähnt, und in Rom war der Octavtag von Weihnachten, der 1. Januar, besonders dem Gedächtniss der Gottesmutter, nach den ältesten liturgischen Quellenschriften, gewidmet [2]). Diese Feste trugen ihrerseits wieder dazu bei, die Verehrung Mariae im christlichen Volke zu verbreiten und zu befestigen [3]).

Aus dem Gesagten geht hervor, wie die Verehrung der Heiligen in der Kirche, abgesehen von den Aposteln und Martyrern, in dieser Epoche die Grundlage erhielt, auf welcher sie sich in der Folgezeit weiter entwickelte. Alles

---

tamen immaculata et immunis a vitiis, intemerato castimoniam pudore custodiat. Quaecunque igitur talis esse potuerit anima, magnificat Dominum sicut anima Mariae magnificavit Dominum et exultavit spiritus eius in Deo salutari.

1) Epiphanius, Adv. haereses, l. III, haer. LXXVIII, adv. Antidicomarianitas, und haer. LXXIX, adv. Collyridianos (Migne, P. Gr. XLII, 699 ss., 739 ss.).

2) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 258 ff.

3) Wir haben in den obigen Ausführungen nur diejenigen Fragen über die Verehrung Mariae behandelt, welche zu unserem Thema gehören. Die neuere Litteratur über den ganzen Gegenstand ist angegeben zum Art. „Maria“ im Herder'schen Kirchenlexikon, 2. Aufl. B. VIII, S. 727.

Wesentliche findet sich in den Schriften der kirchlichen Lehrer dieser Epoche vor.

5. Die Verehrung und Anrufung der Engel.

Die Lehre über die Beziehungen zwischen den Gläubigen auf Erden und den guten Engeln wurde in der Epoche des IV. und beginnenden V. Jahrhunderts allgemein in derselben Richtung weiter entwickelt, welche sie in der vorconstantinischen Zeit erhalten hatte[1]). Bei allen kirchlichen Schriftstellern erscheinen die Engel als die dienenden Organe, durch welche Gott die Weltregierung ausübt. Zu diesem Dienste gehören auch die Hülfe und der Schutz welche sie den Gläubigen hienieden angedeihen lassen, damit diese sich der Erlösung und der Bürgerschaft des himmlischen Gottesreiches theilhaftig machen. Eine weitere Grundlage erhielten diese Beziehungen durch die Lehre vom Gottesstaat, wie sie von Augustinus entwickelt wurde: Die Engel bilden die himmlische Stadt Gottes; dieser Theil der Gottesstadt kommt seinem hienieden pilgernden Theil zu Hülfe, weil beide Theile dereinst vereint werden und jetzt schon eins sind durch das Band der Liebe[2]). Sie laden die Menschen ein zur Theilnahme an dem Gottesreiche und wollen, dass sie Bürger desselben werden[3]). Ferner bringt Augustinus auch den Dienst der Engel den Gläubigen gegenüber in Verbindung mit

---

1) Ueber die Lehre von den Engeln überhaupt vgl. Schwane, Dogmengeschichte, II², S. 231—254; J. Turmel, Histoire de l'angélologie, in der Revue d'histoire et de littér. relig. III (1898), p. 289 ss.; 407 ss.; 533 ss.

2) Augustinus, Enchiridion, c. 56 (Migne, P. L. XL, 258 s.) Vgl. oben S. 146.

3) Aug., De civitate Dei, lib. X, c. 25 (Migne, P. L. XLI, 303): Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit: hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad ejus societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos colamus tanquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium Deo simus.

Dienstleistungen, die sie Christus dem Herrn erweisen. Die Kirche ist der Leib Christi; darum ist der Menschensohn oben, im Himmel, und unten, auf der Erde, wo sein mystischer Leib weilt; und die Engel steigen auf zum Haupte und nieder zu den Gliedern [1]).

Die grosse Mehrzahl aller griechischen und lateinischen kirchlichen Lehrer vertreten ausdrücklich die Ansicht, dass jeder Gläubige einen besondern Schutzengel habe; man kann diese Lehre als die allgemein verbreitete bezeichnen. Eusebius von Caesarea spricht sich nicht ganz deutlich aus, da er nur im Allgemeinen redet von den schützenden Engeln, welche den Gläubigen von Gott zugetheilt sind [2]). Die Kappadocier und Johannes Chrysostomus lehren jedoch ausdrücklich, dass Alle, welche an Christus glauben und zur Kirche gehören, ihren eigenen Schutzengel haben, der sie wie ein Erzieher leitet und zum Guten führt [3]). Basilius ist jedoch der Ansicht, dass der Schutzengel durch die Sünden vertrieben wird, »wie der Rauch die Bienen und der üble Geruch die Tauben verjagt« [4]). Unter den lateinischen

1) Aug., Enarr. in Ps. XLIV, n. 20 (Migne, P. L. XXXVI, 507): Angeli Dei ascendant et descendant per scalas illas, fiat hoc in Ecclesia . . . . Hoc fit in Ecclesia: ascendunt et descendunt angeli Dei super Filium hominis, quia sursum est Filius hominis, ad quem ascendunt corde, id est caput eius; et deorsum est Filius hominis, id est corpus eius. Membra eius hic sunt, caput sursum est: ascenditur ad caput, descenditur ad membra. Christus ibi, Christus hic.

2) Eusebius Caes., Praeparatio evangelica, l. XIII, c. 13 (Migne, P. Gr. XXI, 1107); Demonstratio evangelica l. III, c. 3 (ibid. XXII, 193).

3) Vgl. Basilius, Adversus Eunomium, l. III, c. 1 (Migne, P. Gr. XXIX, 656 s.); L. de Spiritu sancto, c. 13 (P. Gr. XXXII, 120); Hom. in Ps. XXXIII, c. 5 (P. Gr. XXIX, 364); Hom. in Ps. XLV, c. 2 (ibid. 417—419); Hom. in Ps. XLVIII, c. 9 (ibid. 453). Gregor. Nyss., de vita Mosis (P. Gr. XLIV, 337 s.). Joan. Chrysost., in Matth. hom. LIX, n. 4 (P. Gr. LVIII, 579); in epist. ad Coloss. c. I, hom. III, n. 4 (P. Gr. LXII, 322); s. auch de laudibus Pauli hom. VII (P. Gr. L, 509).

4) Basilius, Hom. in Ps. XXXIII, c. 5: Παντὶ πεπιστευκότι εἰς τὸν Κύριον ἀγγελος παρεδρεύει, ἐὰν μήποτε αὐτὸν ἡμεῖς ἐπὶ τῶν πονηρῶν ἔργων ἀποδιώξωμεν· ὡς γὰρ τὰς μελίσσας καπνὸς φυγαδεύει, καὶ τὰς περιστερὰς δυσωδία ἐξελαύνει, οὕτω καὶ τὸν φύλακα τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄγγελον ἡ πολύδακρυς καὶ δυσώδης ἀφίστησιν ἁμαρτία.

Theologen vertreten Hilarius, Ambrosius und Hieronymus eine ähnliche Anschauung wie die griechischen Väter[1]). Wir werden wohl nicht irren, wenn wir diese Ansicht auf den Einfluss der Schriften des Origenes in erster Linie zurückführen. Der heil. Ambrosius redet jedoch noch häufiger von dem Dienste der Engel gegenüber den Gläubigen im Allgemeinen, ohne jedem von diesen einen eigenen himmlischen Beschützer zuzutheilen. Bei Augustinus findet sich gar kein klarer und sicherer Ausspruch über den persönlichen Schutzengel jedes einzelnen Gläubigen, obgleich in seinem ganzen Lehrsystem über die Kirche als Stadt Gottes die Engel eine so wesentliche Stelle einnehmen und obschon er der Thätigkeit der Engel den Auserwählten gegenüber eine so grosse Bedeutung beilegt. Turmel führt diese Auffassung bei Augustinus zurück auf dessen Lehre von der Prädestination, in welcher für eine dauernde Thätigkeit des besondern Schutzengels kein Platz sei, wohl aber für den Dienst der Engel, welche als Vermittler zwischen Gott und den Gläubigen erscheinen, ohne dass jeder einzelne von diesen seinen eigenen Beschützer habe[2]). Thatsache ist dass Cassian, der Gegner der Prädestinationslehre, jedem Menschen nicht nur einen guten, sondern auch einen bösen Engel an die Seite stellt, indem er sich auf den Pastor des Hermas beruft, und die Wahl zwischen dem guten und dem bösen Rathgeber in den freien Willen des Menschen legt[3]). Unter den griechischen Lehrern ist Gregor von Nyssa der einzige welcher ebenfalls lehrt, dass jeder Mensch nicht nur einen guten, sondern auch einen eigenen bösen Engel bei sich habe[4]). Schon in der

1) Hilarius, Tract. in Ps. LXV, n. 13 (Migne, P. L. IX, 429 s.); in Ps. CXVIII, n. 7 (ibid. 506); in Ps. CXX, n. 4 (ibid. 655); in Ps. CXXXIV, n. 17 (ibid. 761). Ambrosius, in Ps. XXXVII, n. 43 (P. L. XIV, 1080); in Ps. XXXVIII, n. 32 (ibid. 1104). Hieronymus, in Jeremiam, XXX, 12. (P. L. XXIV, 903).

2) Revue d'hist. et de littér. religieuses, III (1898), p. 542.

3) Cassianus, Collatio VIII, c. 12, c. 17.

4) Gregor. Nyss., de vita Mosis (Migne, P. Gr. XLIV, 337).

vorconstantinischen Zeit haben wir die Anschauung vorgefunden, dass die Kirchen und die Versammlungen der Gläubigen den Beistand von besondern Engeln geniessen (s. oben S. 117). Auch in der vorliegenden Epoche sprechen sich mehrere kirchliche Lehrer in änlichem Sinne aus. So tröstet Basilius die Priester von Nicopolis, welche gezwungen waren ausserhalb der Stadt Gottesdienst zu halten, weil ein Arianer als Bischof eingesetzt worden war, indem er ihnen sagt, dass der Engel, welcher Aufseher (ἔφορος) der Kirche ist, mit ihnen auszog[1]). Gregor von Nazianz zweifelt nicht, dass nach der Schilderung der Johannes-Apokalypse jede Kirche besondere Schutzengel hat, und er ruft diesen ἔφοροι ein besonderes Lebewohl in seiner Abschiedsrede zu[2]). Auch Johannes Chrysostomus weist hin auf die Engel, welche bei den liturgischen Versammlungen zugegen sind[3]), und unter den lateinischen Vätern spricht Ambrosius von den Engeln, die den Kirchen vorstehen[4]).

Die Hülfe, welche die himmlischen Geister, sei es als beständige Schutzengel oder als Diener Gottes in der Leitung der Gläubigen im Allgemeinen, den Gliedern der Kirche angedeihen liessen, war eine mannigfache. Der Dienst derselben wird zunächst bezeichnet als ein Schutz vor den Gefahren, welche von Seiten feindlicher Mächte den Gläubigen drohen. Wie die Städte durch ihre festen Mauern vor feindlichen Ueberfällen geschützt sind, so die Seele des Christen durch den Schutzengel[5]). Diese werden ferner bezeichnet

---

1) Basilius, epist. cl. II n. CCXXXVIII (Migne, P. Gr. XXXII, 889).

2) Gregor. Naz., oratio XLII, Supremum vale, c. 9, 27 (Migne, P. Gr. XXXVI, 469, 492).

3) Joannes Chrys., Hom. de ascensione Domini, c. 1 (Migne, P. Gr. L, 443).

4) Ambrosius, Expositio in Ps. CXVIII, sermo I, c. 9—10 (Migne, P. L. XV, 1267 ss.).

5) Basilius, Hom. in Ps. XXXIII, c. 5 (Migne, P. Gr. XXIX, 364). Vgl. Hilarius, Tract. in Ps. CXXXIV, n. 17 (Migne, P. L. IX, 761).

als die Erzieher (παιδάγωγοι) und die Hirten der Gerechten, welche sie zum Guten leiten[1]). Durch ihren Dienst führt uns Gott zur ewigen Seligkeit[2]); sie stehen uns überhaupt bei auf der Pilgerreise hienieden zur ewigen Stadt Gottes im Jenseits, wo sie bereits die Seligkeit geniessen[3]). Mit dem Lichte ihrer Erkenntniss, oder vielmehr mit dem Lichte Gottes, das sie uns vermitteln, erleuchten sie unsern Geist[4]). Sie bringen Gott die Gebete der Gläubigen dar[5]), und legen Fürbitte ein für ihre Schutzbefohlenen[6]). Auch bei den Wundern schliesst Augustinus die Thätigkeit der Engel nicht aus[7]). Ueberhaupt kann man sagen, dass nach der An-

1) Basilius, L. de Spiritu sancto, c. 13 (Migne, P. Gr. XXXII, 120); adv. Eunomium, l. III, c. 1 (ibid. XXIX, 655). Joannes Chrys., in epist. ad Coloss. c. I, hom. III, n. 4 (P. Gr. LXII, 322).

2) Hilarius, Tract. in Ps. CXX, n. 4 (Migne, P. L. IX, 655).

3) Augustinus, Enarr. in Ps. LXII, n. 6 (Migne, P. L. XXXVI, 751).

4) Augustinus, Enarr. in Ps. CXVIII, sermo XVIII, n. 4 (Migne, P. L. XXXVII, 1553): Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat; sed ita dicitur intellectum dare homini et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit, cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur atque illustretur aperiat.

5) Aug., Enarr. in Ps. LXXVIII, n. 1 (Migne, P. L. XXXVI, 1009): Nam et angeli quae hominibus nuntiant, nescientibus nuntiant; quae autem Deo nuntiant, scienti nuntiant, quando illi offerunt orationes nostras, et ineffabili modo de actibus suis aeternam veritatem tanquam legem incommutabilem consulunt. Vgl. Aug. epist. CXL, c. 69: Annuntiant angeli non solum nobis beneficia Dei, sed etiam preces nostras illi. — Hilarius, Tract. in Ps. CXXIX, n. 7 (Migne, P. L. IX, 722). Comment. in Matth. c. XVIII, n. 5 (ibid. 1020).

6) Hilarius, in Ps. CXXIX, 7: *Intercessione* itaque horum non natura Dei eget, sed infirmitas nostra. Missi enim sunt propter eos qui haereditabunt salutem: Deo nihil ex his quae agimus ignorante, sed infirmitate nostra ad rogandum et promerendum spiritalis intercessionis ministerio indigente (P. L. IX, 722).

7) Aug., De civitate Dei, lib. X, c. XIII (Migne, P. L. XLI, 291); Porro autem quaecumque miracula, sive per Angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cul-

schauung der Väter die Wirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch den Dienst der Engel diesen vermittelt wird.

Dieser Thätigkeit der Engel im Heilsdienste den Menschen gegenüber entspricht von Seiten der letztern die Pflicht, sie zu lieben und zu verehren. Augustinus begründet die Pflicht der Liebe gegen die Engel auf das Gebot der Nächstenliebe, indem er auch diese als unsere Nächsten hinstellt[1]). Von der Verehrung, welche die Gläubigen den Engeln schuldig sind, reden gelegentlich die meisten von den Schriftstellern dieser Epoche; was Eusebius zu Anfang derselben schreibt[2]), drückt die allgemeine Auffassung der kirchlichen Lehrer wie des christlichen Volkes aus. Die Stellung der Engel als selige Geister und als Beschützer der Gläubigen veranlasste ferner die letztern, sie um ihren Beistand anzurufen, in ähnlicher Weise wie man es den Heiligen gegenüber that. Ambrosius fordert, im Anschluss an die Erzählung über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Christen auf, die Engel anzurufen, damit sie durch deren Fürsprache ihre eigene Unwürdigkeit ersetzen[3]); und an

---

tum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est.

1) Augustinus, De doctrina christiana, l. I, c. 30 (Migne, P. L. XXXIV, 31): Sed utrum ad illa duo praecepta etiam dilectio pertineat angelorum, non irrationabiliter quaeri potest . . . . Jam vero si vel cui praebendum est vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae recte proximus dicitur, manifestum est hoc praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, quanta multis divinarum Scripturarum locis animadvertere facile est.

2) Eusebius Caesar., Demonstratio Evangelica, lib. III, c. 3 (Migne, P. Gr. XXII, p. 193): Ἐν τοῖς δογματικοῖς τῶν αὐτοῦ λόγων παρειλήφαμεν εἶναί τινας μετὰ τὸν ἀνωτάτω Θεὸν δυνάμεις, ἀσωμάτους τὴν φύσιν καὶ νοερὰς, λογικάς τε καὶ παναρέτους, τὸν παμβασιλέα χορευούσας, ὧν πλείους καὶ μέχρι ἀνθρώπων νεύματι τοῦ Πατρὸς διά τινας σωτηρίους οἰκονομίας ἀπεστάλθαι· ἃς δὴ γνωρίζειν καὶ τιμᾶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀξίας ἐδιδάχθημεν, μόνῳ τῷ παμβασιλεῖ Θεῷ τὴν σεβάσμιον τιμὴν ἀπονέμοντες.

3) Ambrosius, De viduis, c. IX (Migne, P. L. XVI, 264, n. 55): Aegri enim nisi ad eos aliorum precibus medicus fuerit invitatus, pro

einer andern Stelle weist er darauf hin, dass die Engel ihren Schutz denen angedeihen lassen, die sie durch ihre Bitten herbeirufen[1]). Eine besondere sittliche Bedeutung erhielt die Lehre von den Schutzengeln auch noch dadurch, dass der Gedanke an die Gegenwart derselben geeignet ist, die Christen von der Sünde zurückzuschrecken; die kirchlichen Lehrer unterlassen es nicht, in ihren Ermahnungen diesen Beweggrund geltend zu machen[2]).

Die Verehrung gegen die Engel führte dazu, dass den beiden Fürsten unter den himmlischen Geistern Michael und Gabriel, von denen jener in der heiligen Schrift als der Beschützer des Volkes Gottes erscheint, dieser bei der Menschwerdung des Herrn als Bote Gottes ausgesandt wurde, vom IV. Jahrhundert an Kirchen und Oratorien errichtet wurden. Didymus von Alexandrien weist auf eine grosse Zahl von kirchlichen Gebäuden hin, welche Gott unter dem Namen jener beiden Engel erbaut wurden, nicht bloss in Städten, sondern auch in Dörfern und auf den Feldern, und die reichen Schmuck an Gold, Silber und Elfenbein aufwiesen. Diese Kirchen wurden das Ziel der Pilgerfahrten hülfsbedürftiger Gläubigen, welche in jenen den Engeln geweihten Heiligthümern Erhörung ihrer Gebete und Befreiung von ihren Nöthen zu finden hofften[3]). Wir kennen bloss eine jener Kirchen genauer, nämlich das von Constantin d. Gr. bei Constantinopel errichtete Μιχαήλιον, in welchem nach dem

---

se rogare non possunt. Infirma est caro, mens aegra est et peccatorum vinculis impedita, ad medici illius sedem debile non potest explicare vestigium. Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare.

1) Ambrosius, Sermo contra Auxentium, de basilicis non tradendis, c. 11 (Migne, P. L. XVI, 1052).

2) Vgl. z. B. Ambrosius, Expositio in Ps. CXVIII sermo I, c. 9 ss. (Migne, P. L. XV, 1267 ss.).

3) Didymus Alex., de Trinitate, l. II, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXIX, 592).

Zeugnisse des Sozomenos zahlreiche Wunder geschahen [1]). Die Mittheilung des Didymus wird bestätigt durch die Angaben von Theodoret über die in Phrygien und Pisidien zahlreich vorhandenen Oratorien des heil. Michael [2]). Es scheint, dass in diesen Gegenden der Cult der Engel ein abergläubischer war, denn die Synode von Laodicea (in der Phrygia Pacatiana) verbot, die Engel zu verehren und redet dabei von »verborgener Abgötterei« [3]). Auch sonst waren die kirchlichen Lehrer darauf bedacht, der Engelverehrung ihre richtige Bedeutung zu erhalten [4]). Die obigen Nachrichten über Kirchen, welche die Namen der Engel Michael und Gabriel trugen, beziehen sich wesentlich auf den Orient; im Abendlande treffen wir nicht lange nachher ebenfalls dem heil. Michael geweihte Oratorien. Die Errichtung von Kirchen zu Ehren des »Fürsten der Engel« hatte zur Folge, dass in den einzelnen derselben auch ein besonderer Festtag als Jahrestag der Einweihung dieser Gotteshäuser begangen wurde [5]); im V. und VI. Jahrhundert finden wir ein derartiges Fest des heil. Michael sowohl im Orient wie im Abendland bezeugt. Auf diese Weise gewann die Verehrung desselben in der Liturgie eine ähnliche Bedeutung wie die Festtage der Heiligen sie hatten.

6. Der Zusatz „communio sanctorum“ im apostolischen Glaubensbekenntniss.

Im Anschluss an die vorhergehenden Ausführungen drängt sich die Frage auf nach dem Ursprung und der Bedeutung

1) Sozomenos, Historia eccl. l. II, c. 3.

2) Theodoret, in Coloss. II, 18. (Migne, P. Gr. LXXXII, 613).

3) Concil von Laodicea, can. 35 (ed. Mansi, II, 563); vgl. Hefele, Conciliengeschichte, I [2], S. 768 f.

4) Augustinus erklärt an mehreren Stellen, dass die Verehrung der Engel eine andere sei, als die Gott allein gebührende Ehre der Anbetung; vgl. z. B. de civitate Dei l. X. c. 19 (Migne, P. L. XLI, 297); Enarr. in Ps. XCVI, c. 12 (P. L. XXXVII, 1246).

5) Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 264 s.; Krieg, Art. »Feste« in Kraus, Realencyclopädie der christlichen Alterthümer, I, S. 500.

des Zusatzes »communio sanctorum« im apostolischen Symbolum. Mehr oder minder eingehende Untersuchungen hierüber finden sich in den zahlreichen Schriften, welche im Laufe der letzten Jahre über das Symbolum entstanden sind, ohne dass es jedoch gelungen wäre eine allseitig befriedigende Lösung zu geben [1]). Ich schmeichle mir nicht, diese Lösung gefunden zu haben; allein mehrere strittige Punkte können doch auf Grund der in der vorliegenden Studie gewonnenen Resultate in ein klareres Licht gerückt werden.

Es handelt sich bei der Untersuchung um die drei folgenden Fragen: 1. Wann und wo ist der Zusatz in das Symbolum hineingekommen? 2. Welches war der genaue Sinn, welcher dabei ursprünglich den beiden Ausdrücken »sancti« und »communio« beigelegt wurde? 3. Welches waren die besondern Motive, die den Zusatz veranlasst haben? Die drei Fragen hängen auf das engste zusammen, weil die Antwort auf die beiden letzteren durch die Klarstellung der ersten bedingt ist, und auch die zwei letzten nicht getrennt von einander beantwortet werden können.

---

1) Die beste Behandlung der Quellen für unseren Gegenstand bietet das tüchtige Werk von Kattenbusch, Das apostolische Symbol, B. I (1894), S. 102—130, 158—188. Vgl. dazu den Art. „Apostolisches Symbol" von A. Harnack in der Realencyclopädie für protestantische Theologie, 3. A. I, S. 741 ff.; E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana (Diss., 1895); Dom G. Morin, O. S. B., Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum" in der Revue bénédictine, XI (1894), S. 49—77, 337—345. — Unter den Darstellungen sind hervorzuheben: A. Harnack, Das Apostol. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 31 ff., und die Antwort auf Cremers Streitschrift (Hefte zur christl. Welt, 3, S. 11 f.); H. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift gegen Harnack, 1893, S. 13 ff.; Th. Zahn, Das apost. Symbolum, 1893, S. 88 ff.; O. Zöckler, Zum Apostolikum-Streit, 1893, S. 54 ff. Von katholischen Autoren sind zu verzeichnen: Dom S. Baeumer, O. S. B., Das Apost. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 217 ff.; C. Blume, S. J., Das Apost. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 171 ff. Der zweite Theil des Werkes von B. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche (I. Theil 1898) steht noch aus. — Eine gute Orientirung bietet der Art. „Gemeinschaft der Heiligen" von J. Köstlin in der Realenc. für prot. Theol. VI. S. 503—507.

Am sichersten ist die Antwort auf die erste Frage. Es steht fest, dass vor dem V. Jahrhundert der Zusatz nirgends bezeugt ist; ferner, dass derselbe sich in keinem morgenländischen Glaubensbekenntniss findet; endlich, dass unter den abendländischen Symbolen mit voller Sicherheit nur solche aus Gallien ihnen bieten. Der erste nämlich, welcher unzweifelhaft das Vorhandensein der »communio sanctorum« in dem in seiner Kirche gebrauchten Symbolum bezeugt, ist Faustus von Reji (Riez in Südfrankreich), welcher zwischen den Jahren 449 und 462 Bischof dieser Stadt wurde und kurz nach 485 gestorben ist. In der von ihm herrührenden Schrift »de Spiritu sancto« erwähnt er die Worte »sanctorum communionem« gleich nach »sanctam ecclesiam« als im Symbol vorhanden[1]). Ferner ist Faustus vielleicht der Verfasser von zwei Homilien über das Glaubensbekenntniss, welche der bekannte Symbolforscher Caspari zuletzt herausgegeben hat[2]), und von denen eine zu dem Zusatz eine kurze Erklärung enthält. Demselben Faustus wird auch meistens ein Tractat zugeschrieben, welchen zuerst Caspari als »Tractatus Faustini de symbolo« edierte[3]), und den dieser Herausgeber nicht für ein unmittelbares Werk des Faustus, sondern für einen Auszug aus dessen Homilien hält, welchen ein Verehrer desselben im VI. oder spätetens im VII. Jahrhundert angefertigt habe. Wie dem auch sei, jedenfalls steht fest, dass das Bekenntniss der Kirche von Riez um die Mitte

1) Faustus Reiensis, De Spiritu sancto, l. I, c. 2 (ed. Engelbrecht, Corp. Script. eccl. lat. XXI, 104). Zu vergleichen ist W. Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des 5. und 6. Jahrhunderts. I. Faustus von Reji. Leipzig 1898. Die Schrift „de Spir. s." ist doch wohl als Werk dieses Faustus anzusehen.

2) Caspari, Ungedruckte . . . . Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, II, 183—213; Kirchenhistorische Anecdota, I, S. 315 ff. Vgl. Bergmann, a. a. O. Die Predigten stammen jedenfalls aus Gallien und gehören etwa dem ausgehenden V. Jahrhundert an.

3) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 250 ff.

des V. Jahrhunderts das »communio sanctorum« enthielt, und zwar deutet die Art und Weise, wie Faustus in der zuerst erwähnten Schrift sowie in der zweiten der beiden Homilien von dem Zusatz spricht, mit Sicherheit darauf hin, dass diese Worte nicht nur in seiner Kirche, sondern überhaupt in den südgallischen Kirchen schon seit längerer Zeit Geltung hatten. Das Gleiche ergibt sich aus dem seit der Untersuchung Kattenbusch's (a. a. O. I, 165 ff.) unzweifelhaft dem heil. Caesarius, 502—542 Bischof von Arles, zugehörigen Sermo »de Symboli fide et bonis moribus«, worin der Artikel über die Kirche den Zusatz ebenfalls aufweist[1]); ferner aus mehreren andern aus dem Ende des V. oder dem VI. Jahrhundert stammenden Reden über das Symbol, welche kirchlichen Lehrern Galliens zugehören[2]). Es steht somit fest, dass die Symbole der Kirchen Galliens um die Mitte des V. Jahrhunderts den Zusatz »communio sanctorum« als überlieferten Bestandtheil enthielten.

In derselben Richtung ist meiner Ansicht nach das Zeugniss der »Explanatio symboli« eines Bischofs Nicetas zu verwerthen, welche zuletzt von Caspari als Werk des Nicetas von Aquileja (454—485) herausgegeben wurde[3]). Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut sicher, dass in dem in der »Explanatio« erklärten Taufbekenntniss der Zusatz vorkam[4]). Nun

---

1) Sermo CCXLIV inter Opp. S. Augustini, Append. (Migne, P. L. XXXIX, 2194 ss.).

2) Sermones CCXL bis CCXLIII, ibid. (Migne, l. c. 2189 ss.).

3) Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, S. 341—360.

4) Nicetas von Aquileja, Auslegung des Symbols (ed. Caspari, Kirchenhist. Anecdota I, 355 f.). Der ganze für uns in Betracht kommende Passus lautet: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris, te credere *sanctae ecclesiae catholicae*. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim saeculi sive patriarchae, Abraham et Isaac et Jacob, sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive caeteri iusti, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia, una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cuius corporis caput Christus esse perhibetur,

hat Kattenbusch (a. a. O. I, 107 ff.) nachgewiesen, dass ein Bischof von Aquileja aus dem V. Jahrhundert nicht wohl der Verfasser unserer Abhandlung sein kann[1]; er möchte am ehesten an einen gallischen Bischof des Namens Nicetas als Autor denken (S. 122 ff.). Allein die grösste Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, dass der Verfasser der Bischof Nicetas von Romatiana ist, über dessen schriftstellerische Thätigkeit sich ein kurzer Bericht bei Gennadius findet[2], und dass derselbe identisch ist mit dem gleichnamigen Freunde des Paulinus von Nola, an den dieser eines seiner Gedichte gerichtet hat[3]. Aus der poetischen Schilderung Paulinus' geht hervor, dass Nicetas ein Missionsbischof war, der in

---

ut scriptum est. Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia, apostolo nos docente, quia *in Christo reconciliata sunt omnia, non solum quae in terra sunt, verum et quae in coelo.* Ergo in hac una ecclesia crede te *communionem* consecuturum esse *sanctorum.* Scito, unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere. Sunt quidem et aliae pseudoecclesiae, sed nihil tibi commune cum illis, ut puta Manichaeorum, Cataphriguarum, Marcionistarum vel caeterorum haereticorum, sive schismaticorum, quia iam desinunt istae ecclesiae esse sanctae, siquidem daemoniacis deceptae doctrinis aliter credunt, aliter agunt, quam Christus (?) Dominus mandavit, quam apostoli tradiderunt. — Möglich ist es immerhin, dass die Stelle bloss eine Erklärung des Begriffes der „sancta ecclesia catholica" enthält, welche zur Besprechung der „Gemeinschaft der Heiligen" Veranlassung bot. Allein das Wahrscheinlichste ist doch, dass „communio sanctorum" in dem Symbol vorkam: der ganze Passus, besonders die Stelle „*crede* te *communionem* consecuturum esse *sanctorum*" lässt sich nur dann in natürlicher Weise erklären. S. jedoch Harnack, Realencyclopädie, 3. A. I, 754.

1) Vgl. E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, S. 84—89.

2) Gennadius, de viris illustribus, ed. Czapla, Münster 1898, S. 56, cap. XXII. Vgl. die Bemerkungen Czapla's und die dort citirte Litteratur.

3) O. Bardenhewer, Art. Nicetas, Bischof von Romatiana, im Kirchenlexikon, 3. Aufl., IX, 263 ff.; Morin, Revue bénédictine, XI (1894), S. 61 ff.; Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, besonders S. 98 ff.; Zahn, Neue Beiträge zur Geschichte des apost. Symbolums, in Neue kirchl. Zeitschr. VII (1896), S. 106 ff. — Dagegen Kattenbusch, Theol. Literaturzeitung, 1896, Nr. 11, Sp. 301 f.

Dacien wirkte [1]); und die Stadt »Rometiana« des Gennadius ist alsdann identisch mit »Remesiana«, in der Gegend des heutigen Palanka in Serbien. Indem Harnack von der Identität des Verfassers der »Explanatio« mit Nicetas von Romesiana ausgeht, eröffnet sich ihm die Möglichkeit, da Beziehungen zwischen Pannonien und Gallien nicht fehlen, das gallische Symbol um 500 mit seiner »communio sanctorum« als unter dem indirekten Einfluss der Katechesen Cyrills (über Remesiana in Pannonien und Aquileja) entstanden zu denken [2]). Diese Erklärung über die Aufnahme des »comm. ss.« ins Symbolum wurde, wie mir scheint mit Recht, von Köstlin (Realenc.[3] VI, 504) abgelehnt. Es wäre doch zu auffallend, wenn ein Zusatz in das gallische Symbol gekommen wäre durch den Einfluss der Katechesen Cyrills, ohne dass in Jerusalem selbst oder in einer orientalischen Kirche überhaupt eine ähnliche Beeinflussung des Taufbekenntnisses vorliegt; und ferner, dass dieser Zusatz durch einen Missionsbischof Daciens den fest organisierten südgallischen Kirchen vermittelt worden wäre, und dies ohne dass Zwischenstationen in norditalienischen Kirchen sich nachweisen lassen. Meiner Ansicht nach muss man den umgekehrten Weg einschlagen. Ein Punkt steht fest: um die Mitte des V. Jahrhunderts hatten die gallischen Symbole sicher den Zusatz »comm. ss.« und zwar höchst wahrscheinlich schon seit längerer Zeit; ausserdem finden wir bloss noch die Andeutung in der »Explanatio« des Nicetas über dieses Symbolglied, während es sich im Taufbekenntniss keiner andern Kirche ausser Gallien vorfindet. Wenn somit Nicetas von Remesiana den Zusatz thatsächlich in seinem Symbol hatte, so liegt es doch am nächsten, dies auf gallischen Einfluss zurückzuführen und anzunehmen, Nicetas habe das Symbol einer gallischen Kirche benutzt. Harnack weist mit Recht

1) Paulinus Nolanus, Poëma XVII (Migne, P. L. LXI, 483 ss.); vgl. Epist. XXIX, n. 14 (ibid. 321) und Poëma XXVII.

2) A. Harnack, Art. Apost. Symbolum, Realencyclop.[3], I, S. 754.

darauf hin, dass Beziehungen zwischen Pannonien und Gallien nicht fehlen. Wir brauchen nur an Hieronymus zu erinnern. Die gallischen Schulen zogen junge Leute aus verschiedenen Provinzen des abendländischen Römerreiches an. Diese Beziehungen konnten sich ebenso leicht von Gallien nach Pannonien als umgekehrt geltend machen. Es ist nicht unmöglich, dass Nicetas in seiner Jugend in Gallien weilte und dort seine wissenschaftliche und theologische Ausbildung erhielt. Vielleicht datieren bereits von damals Beziehungen zu Paulinus, welche das enge Verhältniss zwischen den beiden gleich bei dem ersten Besuche des Nicetas in Nola im Jahre 398 besser erklären, als wenn Paulinus ihn bei dieser Gelegenheit zum ersten Male sah. Möglicherweise weilte sogar die Familie des Nicetas eine Zeit lang in Gallien. Alle diese Hypothesen sind nicht ausgeschlossen; wir haben für jede derselben Belege aus jener Zeit. So scheint sich mir die Aehnlichkeit des Symbols, welches Nicetas in seiner kirchlichen Thätigkeit als Missionsbischof benutzte, mit den gallischen Taufbekenntnissen am besten zu erklären, wenn wir annehmen, dass jener sein Symbol von Gallien aus erhielt. Das Zeugniss der »Explanatio« würde in diesem Falle für die gallischen Symbole am Ausgange des IV. Jahrhunderts gelten, und dies passt am besten zu der oben gewonnenen Erkenntniss über die Eigenthümlichkeiten der Taufbekenntnisse gallischer Kirchen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass man zur Beantwortung der zweiten oben gestellten Frage über den Sinn der Worte »communio sanctorum« nicht vom biblischen Sprachgebrauche auszugehen hat, wie Zöckler (S. 49) thut, sondern von der für Gallien massgebenden kirchlichen Litteratur des IV. und V. Jahrhunderts. Die Form »sanctorum« wäre nach Zahn (S. 92 ff.) am ehesten als Genitiv des Neutrum zu fassen. Da nämlich das Symbolstück ohne Frage in der südgallischen Kirche seit alter Zeit enthalten gewesen sein muss, so hält er es für recht wahrscheinlich, dass die lateinischen Worte Ueber-

setzung eines griechischen Originals sind; dies könnte dann aber kaum anders gelautet haben als τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, was nach griechischer Kirchensprache nichts anderes heissen würde als »Antheilnahme an den heiligen Dingen«[1]). Es wäre also hier der Glaube bekannt, dass man in den Sakramenten, besonders im Abendmahl, die darin dargebotenen Gaben wirklich empfange. Diese Erklärung, nach welcher das Stück des Symbolums ursprünglich den Glauben an die Wirksamkeit der Sakramente bezeugen sollte, ist von Zöckler (S. 51—53) mit Recht zurückgewiesen worden. In der That beweisen die von Zahn beigebrachten Argumente dieselbe keineswegs; und speziell der Passus im Ps.-Augustinischen Sermo 241, der einen südgallischen Theologen um 500 zum Verfasser hat, hat sicherlich nicht den Sinn, welchen Zahn ihm geben will[2]). Der Genitiv »sanctorum« wird von allen

1) Doch findet sich bei kirchl. Schriftstellern der Ausdruck κοινωνία in Verbindung mit ἅγιοι auch in anderem Sinne, z. B. bei Athanasius, Epist. ad Dracontium, n. 4 (Migne, P. Gr. XXV, 528). Hier mahnt nämlich Athanasius, man müsse sein Leben nach dem Beispiel der Heiligen und der Väter einrichten (κατὰ σκοπὸν τῶν ἁγίων καὶ τῶν πατέρων πολιτεύεσθαι); wenn man sich von ihnen trennt, wird man ihrer Gemeinschaft verlustig (ἀλλότριοι καὶ τῆς τούτων κοινωνίας γενόμεθα).

2) Die Stelle lautet (Sermo CCXLI, n. 4, Migne, P. L. XXXIX, Appendix, 2191): Credo sanctam Ecclesiam catholicam. Bene Symbolum Ecclesiam catholicam nominavit et sanctam, quia multae ecclesiae haereticorum sunt; sed quae non est catholica, nec sancta dici potest. Sequitur, *Sanctorum communionem.* Credentes ergo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corpore resurrectionem et remissionem peccatorum oportet. Omne sacramentum Baptismi in hoc constat, ut resurrectionem corporum et remissionem peccatorum nobis a Deo praestanda credamus. — Der Verfasser folgert aus dem Glauben an die heilige Kirche und aus der Antheilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen, dass auch die Auferstehung des Leibes und die Vergebung der Sünden zu glauben sind. Dann gibt er für die letztern Artikel einen eigenen Beweis in der Wirksamkeit des Taufsakramentes. Es folgt somit keineswegs aus der Erwähnung der Taufe, dass unter „sancta communio" die rechte Abendmahlsfeier zu verstehen sei, wie Zahn will.

bekannten Erklärern des Artikels aus dem V. und VI. Jahrh. maskulinisch genommen, und dies ist jedenfalls festzuhalten. Wer sind aber die »*sancti*«? Bis gegen Ende des II. Jahrhunderts bezeichnete man bekanntlich sehr oft die Christen überhaupt mit ἅγιοι; allein vom Anfange des III. Jahrhunderts an wird diese Bezeichnung für Christen selten und im IV. Jahrhundert kommt sie kaum noch vor. Als charakteristisch ist der Gebrauch der Bezeichnung »communio sanctorum« für die kirchliche Gemeinschaft in einem Sermo des heil. Augustinus und in zwei donatistischen Schriftstücken hervorzuheben[1]). Hier wird somit »sancti« in dem alten Sinne gebraucht. Allein es ist zu bemerken, dass Augustinus jene Bezeichnung an einer Stelle gebraucht, wo er von dem Ausschluss der Patripassianer aus der Kirche spricht[2]); und in den Stücken donatistischen Ursprunges wird der Ausdruck »communio sanctorum« im Gegensatze zu notorischen Sündern angewendet[3]). Dann stellten die Donatisten bekannt-

1) Soviel ich sehe, kommt die Bezeichnung bloss an diesen drei Stellen vor in der afrikanischen christl. Litteratur jener Zeit. Nach einer Bemerkung von Zahn, Das apost. Symb. S. 91, Anm. 3 nennt G. v. Zezwitsch, System der Katechetik II 2, 1, 123 die drei Stellen als die einzigen bisher nachgewiesenen; das letztere Werk konnte ich nicht einsehen.

2) Augustinus, Sermo LII, c. III, n. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, p. 357): Excidit nobis, quosdam male intelligentes vocari Patripassianos, qui dicunt ipsum Patrem natum ex femina, ipsum Patrem passum, ipsum esse Patrem qui est Filius, duo esse nomina, non res duas. Et removit istos Ecclesia catholica a *communione sanctorum*, ne aliquem deciperent, ut separati litigarent. — Zahn (S. 53) weist noch auf folgende Stelle bei Augustinus hin (Sermo CXVII, c. 4, Migne, l. c. 665): Si natus est Patri Filius, erat Pater antequam ei Filius nasceretur. Hoc respuit fides, respuunt aures catholicae; anathematur, extra est qui hoc sapit, non pertinet ad *participationem societatemque sanctorum*.

3) Epist. ad Flavium Marcellinum (Migne, P. L. XLIII, 835 inter Opp. S. Aug.): Si apostoli . . . in ecclesia zizania, i. e. filios diaboli pullulantes, in sanctorum communione dimittendos esse didicissent. — Epistula *Cabarsussitani concilii* (cit. von Augustinus, in Ps. XXXVI, Migne, P. L. XI, 1185 ss.): Decrevimus omnes sacerdotes Dei . . . . hunc eumdem Primianum . . . quod incestos cum sanctorum communione miscuerit . . . a sacerdotali choro perpetuo esse damnatum.

lich den Grundsatz auf, dass in der Kirche kein Sünder geduldet werden könne und ihre Gemeinschaft darum die reine, wahre Kirche bildete. So erklärt sich der Gebrauch des Wortes »sancti« in dem angegebenen Sinne theils aus dem Zusammenhange in welchem dieses vorkommt, theils aus den besondern kirchlichen Verhältnissen Afrika's; für den Ursprung und den Sinn des »comm. sanct.« im gallischen Symbol lässt sich daraus keine Schlussfolgerung ziehen. Der erwähnte donatistische Grundsatz hat viel Aehnlichkeit mit der Anschauung der Novatianer über die Kirche als die Gemeinschaft der Reinen. In Gallien gab es ebenfalls novatianische Gemeinden. Hier waren somit am Ende des III. Jahrhunderts ähnliche Verhältnisse gegeben wie in Afrika zur Zeit des donatistischen Streites. Damals hätte man möglicherweise auch in Gallien die katholische Kirche gegenüber der Anmassung der Novatianer als die Gemeinschaft der Heiligen in dem obigen Sinne bezeichnen können. Allein die litterarischen Quellen bieten für diese Annahme nicht den mindesten Anhaltspunkt. Die weitaus am meisten gebräuchliche, man kann sagen die stehende Bedeutung des Wortes »sancti« im IV. und V. Jahrhundert war die gleiche, welche wir heute mit dem Worte »Heilige« verbinden: es bezeichnet vollkommene, vollendete Gerechte, welche als solche im Gottesreiche eine besonders hervorragende Stellung einnehmen. In diesem Sinne nun ist der Ausdruck in allen Erklärungen gallischer Schriftsteller zu dem betr. Artikel des Symbolums genommen, welche wir aus dem V. und VI. Jahrhundert besitzen, und dem entsprechend wird die »communio sanctorum« behandelt. Nicetas nennt die Kirche die »congregatio sanctorum« und begreift darin alle Gerechten von Anfang an zugleich mit den Engeln, genau in dem gleichen Sinne wie wir es eingangs dieses Abschnittes bei verschiedenen kirchlichen Lehrern vorgefunden haben (s. oben S. 132 ff.). Er schliesst dann daraus: »Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum«, wo »sancti«

offenbar in dem gleichen Sinne zu nehmen ist wie vorher. »Communio« ist in abstractem Sinne genommen, und die »Gemeinschaft der Heiligen« bezeichnet hier ein geistiges Gut, welches demjenigen zu Theil wird, welcher in der Kirche ist; ausserhalb der katholischen Kirche gibt es keine Möglichkeit, dieses Gut zu erreichen[1]). Ich glaube nicht, dass der Futur »consecuturum« so zu urgieren ist, als ob die Theilnahme an diesem Gute erst im Jenseits erlangt werde; vielmehr scheint mir folgendes der Sinn der Stelle zu sein: Wer zur katholischen Kirche gehört, der ist ein Glied an demselben Leibe Christi, den die »Heiligen«, d. h. alle auserwählten Gerechten bilden. Die Verbindung mit diesen durch die Zugehörigkeit zur Kirche ist jenes Gut, die »Gemeinschaft der Heiligen«. Sie verleiht zugleich die Anwartschaft darauf, dereinst im himmlischen Reiche in ihre Gesellschaft aufgenommen zu werden. Der ganzen Ausführung liegt eine echt augustinische Auffassung zu Grunde. In der zweiten der beiden Homilien über das Taufbekenntniss, welche Caspari dem Bischof Faustus von Reji zuschreibt, findet sich keine Erklärung des »comm. sanct.«, sondern der Verfasser schliesst daran bloss die Ermahnung, die Heiligen in der rechten Weise zu verehren; er denkt sich unter den »sancti« nichts anderes als die »Heiligen« im specifischen Sinn[2]). Auch in dem von Faustus stammenden oder auf seinen Schriften beruhenden »Tractatus de symbolo« wird

1) S. den Text oben S. 217, Anm. 4.

2) Faustus von Reji, Homilie II über das Symbol (ed. Caspari, Kirchenhist. Anecdota, I, p. 338): Credamus et *sanctorum communionem*, sed sanctos non tam pro dei parte, quam pro dei honore veneremur. Non sunt sancti pars illius, sed ipse probatur pars esse sanctorum. Quare? quia, quod sunt, de illuminatione et de similitudine eius accipiunt; in sanctis autem non res dei, sed pars dei est. Quicquid enim de deo participant, divinae est gratiae, non naturae. Colamus in sanctis timorem et amorem dei, non divinitatem dei, colamus merita, non quae de proprio habent, sed quae accipere pro devotione meruerunt. Digne itaque venerandi sunt, dum nobis dei cultum et futurae vitae desiderium contemptu mortis insinuant.

nur eine Anwendung gemacht auf die Verehrung der Reliquien der Heiligen und zwar in polemischem Sinne gegen solche, welche von einer solchen Verehrung nichts wissen wollen, also wohl gegen Anhänger des Vigilantius [1]). Auch in der oben (S. 221) erwähnten Predigt ist »sancti« im Sinne von »Heiligen« aufzufassen; der Verfasser sagt nämlich: Wo der heilige Glaube ist, da ist auch die heilige Gemeinschaft; desshalb haben diejenigen, welche im wahren Glauben in der heiligen katholischen Kirche leben, auch die Gemeinschaft der Heiligen. Dabei ist »communio« offenbar als Abstractum zu nehmen, in Parallele mit »fides«. Eine doppelte Beziehung erhält die »communio« gegenüber den »Heiligen«, d. h. den »in demselben Glauben, welchen auch wir übernommen haben Verstorbenen«, in einer weitern von einem gallischen Verfasser stammenden Predigt, nämlich: die Gläubigen auf Erden sollen in Verbindung (societas) bleiben mit den Heiligen und die Gemeinschaft der Hoffnung festhalten, offenbar der Hoffnung auf die Theilnahme am himmlischen Lohne [2]). In einem andern Sinne wird in dem Sermo 240 die »comm. sanct.« auf das Jenseits bezogen, indem der Verfasser dieser Predigt darin ausgedrückt findet, dass die Gaben des heiligen Geistes, welche in diesem Leben verschieden sind, in der Ewigkeit in allen Auserwählten gleich sein werden; was einer

---

1) Tract. de Symbolo (ed. Caspari, Alte und neue Quellen, 273 ss.): Illos hic sententia illa confundit, qui sanctorum et amicorum Dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In Symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu vitae locum morti aperuerunt, ubi secundum Symbolum donatur abremissio peccatorum.

2) Sermo CCXLII inter Ps.-Augustin., n. 4 (Migne, P. L. XXXIX, 2193): Sanctorum communionem: id est, cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur. — Der Satz wörtlich wiederholt in einer spätern Compilation, Sermo de symbolo, c. 13 (Migne, P. L. XL, 1197).

aus den Heiligen weniger in sich hatte, wird er durch Theilnahme an der Tugend eines Andern erhalten[1]).

Bei den kirchlichen Lehrern Galliens im V. und VI. Jahrhundert herrscht somit völlige Uebereinstimmung darüber, dass die »sancti« die auserwählten Gerechten sind; bisweilen wird der Begriff beschränkt auf die Martyrer oder die vollkommenen »Heiligen«; in andern Schriften werden überhaupt alle Christen, welche zur himmlischen Glorie gelangt sind, darin einbegriffen. »Communio« wird in denjenigen unter den besprochenen Stellen, welche Andeutungen über den Begriff des Wortes enthalten, in abstractem Sinne genommen und bedeutet ein religiöses Gut, das in der Kirche verliehen wird. Dem steht nicht entgegen, dass das Wort allein gebraucht oder in Verbindung mit »sancta, dominica« u. dgl., bei den abendländischen Schriftstellern des IV. und V. Jahrhunderts in der Regel die äussere kirchliche Gemeinschaft bezeichnet[2]). Wir finden nämlich »comm.«, auch abgesehen von den oben besprochenen Erklärungen gallischer Prediger zum Symbolum, von der Vereinigung der Gläubigen in der Kirche ohne jene besondere Beziehung auf die äussere Zugehörigkeit zu ihr im Gegensatz zu Häresie und Schisma[3]), und in abstraktem Sinne von der Verbindung mit Christus und durch ihn mit

1) Sermo CCXL, inter Ps.-Augustin., n. 1 (Migne, P. L. XXXIX, 2189): *Sanctorum communionem:* quia dona sancti Spiritus licet in hac vita diversa sint in singulis, in aeternitate tamen erunt communia in universis, ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet.

2) Vgl. z. B. Hilarius, de synodis, c. 4 (Migne, P. L. X, 483); c. 8 (ibid. 485); ad Constantium Aug. lib. I, c. 5 (ibid. 560); contra Constantium imp. c. 2 (ibid. 578 s.). Ambrosius, ep. XIII, ad Theodosium, (Migne, P. L. XVI 990 ss.) und an mehreren andern Stellen. Optatus, de schism. Donat. II, 11 ss. (Migne, P. L. XI, 964 ss.); VI, 3 (ibid. 1070). S. oben S. 222.

3) Dies ist nicht bloss bei afrikanischen Autoren der Fall; vgl. z. B. Zeno, Lib. II, Tractatus XIV, n. IV (Migne, P. L. XI, 438): Quod convenit cum ea, fidelium communionis sanctae significabat sacramentum. Thamar concepit in utero, Ecclesia corde concepit: illa semine, haec verbo (etc.).

Gott in der ewigen Seligkeit gebraucht [1]). So steht von dieser Seite nichts im Wege, in den obigen Stellen »communio« in abstraktem Sinne zu nehmen. Der Zusatz »comm. sanct.« bedeutet somit die innere, religiöse Verbindung der Gläubigen als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders mit den auserwählten, vollkommenen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche Gottes absolut sicher sind, und durch ihre Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hülfe kommen können. Es ist jene Auffassung der religiösen Gemeinschaft, welche in zahlreichen Stellen der Werke kirchlicher Lehrer der vorliegenden Epoche erscheint (s. oben S. 132 ff.). Diese Verbindung ist ein hohes geistiges Gut, das in der Kirche verliehen wird, ganz ähnlich dem im Symbolum folgenden »remissionem peccatorum« [2]). Ich sehe nun keine Schwierigkeit die uns hindern würde anzunehmen, dass diese Bedeutung die ursprüngliche ist, dass der Zusatz in diesem Sinne in das Symbolum aufgenommen wurde. Ein Gegensatz gegen eine Häresie braucht nicht die Veranlassung der Aufnahme jenes Zusatzes gewesen zu sein [3]). Die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen genügt meiner Ansicht nach als Motiv für die Einfügung des Zusatzes in das Taufbekenntniss. Die Stellung des »comm. sanct.« im Symbolum ist ähnlich aufzufassen wie diejenige des folgenden »remissionem peccatorum«: es wird einer der hauptsächlichen geistigen Vortheile betont, welche die Zugehörigkeit zur Kirche als zum Reiche Gottes gewährt.

---

1) Hilarius, Tract. in Ps. LXIV, n. 14 (Migne, P. L. IX, 421): Habemus etiam et cibum paratum. Et quis hic cibus est? Ille scilicet, in quo ad Dei consortium praeparamur, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi. Das erste „comm." bedeutet die Theilnahme am eucharistischen Mahle, das zweite ist gleichbedeutend mit dem vorhergehenden „Dei consortium".

2) Vgl. Ambrosius, De poenitentia, II, c. 3 (P. L. XVI, 521).

3) Harnack, Das apost. Glaubensbekenntniss, 3. Aufl. S. 32 f.

Schluss.

Wir können unsere Aufgabe als erledigt ansehen. Etwas Neues ist in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen nach dem heil. Augustinus in der altchristlichen Zeit nicht hinzugekommen. Der weitere Ausbau einzelner in der bisherigen Entwicklung wohl in ihrer Grundlage gegebener Theile des Lehrstückes, wie die spekulativ-dogmatische Behandlung der Lehren vom Fegfeuer, vom »thesaurus ecclesiae«, vom Ablass, gehört der mittelalterlichen Theologie an.

Man wird sich vielleicht darüber wundern, dass ich in der historischen Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen das »heidnische« Element so wenig berücksichtigt habe. Gilt doch vielfach in der protestantischen Dogmengeschichte und bei manchen Forschern auf dem Gebiete der religiösen Kulturgeschichte des Alterthums die Verehrung der Heiligen und der Engel, in ihrer Grundlage wie in ihren Aeusserungen im religiösen Leben der Kirche wie der Gläubigen, als ein »Christenthum zweiter Ordnung«, als eine »Legitimierung des Heidnischen« im Christenthum[1]). Wie bei der Beurtheilung religionsgeschichtlicher Fragen überhaupt, so gilt es auch hier drei Möglichkeiten genau zu unterscheiden: Wenn sich im Christenthum, sei es in der theologischen Litteratur oder im religiösen Kultus- und Volksleben, Anschauungen und Gebräuche finden, die bei den Philosophen, in der Mythologie oder im religiösen Volksleben des Heidenthums Anklänge und Analogien haben, so muss festgestellt werden, ob die Grundlage solcher christlicher Anschauungen im Heidenthum liegt, so dass wirklich fremde Einflüsse in die Glaubensansichten der Christen eingedrungen sind; oder ob der Ursprung solcher Anschauungen ein rein christlicher, auf der Lehre Christi und der Apostel beruhender ist, während sich

1) Harnack, Dogmengeschichte, II^3, S. 439 ff. V. Schultze, Untergang des griechisch-römischen Heidenthums. II, S. 348.

in der Spekulation der Theologen oder in der Entwicklung von Volksgebräuchen heidnische Elemente geltend machten; oder endlich, ob sich die einzelnen Erscheinungsformen im Christenthum unabhängig von ähnlichen heidnischen entwickelten, so dass eine Beeinflussung von Seiten der letzteren nicht stattfand, und die Aehnlichkeit bloss daher kommt, dass das religiöse Leben in seinen Aeusserungen bei den Christen wie bei den Heiden in vielen Dingen an die gegebene und Allen gemeinsame menschliche Natur gebunden ist. Wenden wir diese nothwendig zu machenden Voraussetzungen auf das Lehrstück von der Gemeinschaft der Heiligen an, so ergibt sich wohl aus der vorliegenden Studie die völlige Unabhängigkeit der christlichen Glaubensanschauung in ihrem Ursprung und in ihrer Grundlage von allen heidnischen Lehren und Gebräuchen. Die enge geistige Verbindung aller Mitglieder des Gottesreiches, das vorbildliche Ansehen welches die Gerechten des Alten Bundes genossen, die Hochschätzung des christlichen Zeugentodes, in Folge derer die Martyrer als vollkommene Nachahmer des Herrn und besondere Freunde Christi angesehen wurden, die sündentilgende Kraft des Martertodes, das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und die Ueberzeugung dadurch in wirksamer Weise Gottes Hülfe für Andere zu erlangen: alles dieses ist auf dem Boden des Christenthums allein entstanden. In der Entwicklung der spekulativen Anschauungen über die Beziehungen der abgeschiedenen Seelen zu einander und zu den Gläubigen auf Erden übte die platonische Geisterlehre, theils direkt, theils durch die Spekulation über die Engelwelt, einen gewissen Einfluss aus. Wie weit derselbe ging, wird sich erst feststellen lassen, wenn die Engellehre Justins des Martyrers und der beiden Alexandriner Clemens und Origenes in ihrem Verhältniss zur neuplatonischen Geisterlehre wie zur jüdischen und urchristlichen Engellehre genau untersucht worden ist. Auf die Ausgestaltung der Martyrerverehrung in den religiösen Gebräuchen des Volkes scheint der Heroenkult fördernd einge-

wirkt zu haben; allein gerade hier ist bei der Beurtheilung grosse Vorsicht am Platze. Denn vielfach lässt sich bloss eine zufällige, äussere Aehnlichkeit in den Erscheinungsformen feststellen, ohne dass eine direkte Beeinflussung der christlichen Gebräuche und Anschauungen durch pagane Volksüberlieferungen nachgewiesen werden könnte. Es ist mit diesen Fragen ähnlich wie mit der altchristlichen Kunst. Aus der Aehnlichkeit christlicher und heidnischer Darstellungen in den äusseren Formen kann man nicht auf eine Uebernahme des paganen Inhaltes durch das Christenthum schliessen. Die Einzeluntersuchung über diese Aeusserungen des religiösen Lebens ist nicht Sache einer dogmengeschichtlichen Studie, sie gehört vielmehr in die christliche Kulturgeschichte. Für unsern Zweck genügt die Erkenntniss, dass das Lehrstück von der Gemeinschaft der Heiligen, so weit es sich dabei um wirkliche christliche Glaubensanschauungen und dogmatische Lehrbegriffe handelt, ausschliesslich im Christenthum selbst beruht.

Wert
Bookbinding
Grantville, PA
2024
"We're Quality Bound"